

الماركسية والتراث العربي الاسلامي

مناقشة لأعمال حسين مروه والطيب تيزيني

بوعلي ياسين - د. نايف بلوز - د. رضوان السيد
فرج الله صالح ذيب - د. علي حرب
نبيل سليمان - توفيق سلوم



الماركسيّة والتراث العربي الإسلامي

مناقشة لأعمال حسين مروه والطيب تيزيني

توفيق سلوم - بوعلي ياسين - د. نايف بلوز
د. رضوان السيد - فرج الله ديب صالح
علي حرب - نبيل سليمان



« من التراث الى الثورة »
مع طيب تيزيني

بقلم: بوعلي ياسين

كتاب تيزيني « من التراث الى الثورة حول نظرية مقترحة في التراث العربي » (١) ، هو الجزء الاول من اثني عشر مجلدا والمدخل النظري او المقدمة النظرية لـ «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة » . هذا المشروع يعتبر تطويرا وتوسيعا لكتاب نشره المؤلف سابقا تحت عنوان « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » (٢) .

يقول المؤلف ، ان هذا العمل هو مشروع عمره العلمي . وبالفعل يظهر الجزء الاول جليا الجهد الكبير الذي بذله وسيبذله المؤلف في هذا المشروع . وهذا طبيعي طالما انه قد وضع لنفسه مهمة « اقتحام الفكر العربي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في صيغتيه التاريخية والتراثية » ص (٢٨١) . انها مهمة شاقة محفوفة بالمخاطر والمزالق ، في اسوأ الاحوال قد يضيع العمر العلمي بها سدى . والمؤلف يعي ذلك ، ويرى في مشروعه بحق « مغامرة » .

نحن العرب بحاجة ماسة الى مغامرين في جميع المجالات ، وبالاخص العلمي منها ، ونحيي المغامرين ، وان كنا لا ننصح احدا بالمغامرة ، لان المغامر هو المسؤول الوحيد عن نتائج مغامرته ، مع انها قد تعود بالنفع على الجميع . واننا لنحيي طيب تيزيني مرة اخرى ، عندما نقرأ كتابه : « ويبقى صحيحا ان نقول ، وفقا للحقيقة في سياقيها التاريخي والتراثي ، ان من اجتهد واصاب فله اجران ، اما من اجتهد ولم يصب فله اجر واحد ، اذ انه في هذه الحالة يكون ، بالحد الادنى ، قد اثار المسالة » (ص ٢٨١) . فالمؤلف ، كما هو واضح ، لا يدعي انه يقول كلاما منزلا ، ولن يفاجأ بالتالي او لن يغضب ، اذا قلنا له ، انه اخطأ في هذه النقطة او تلك ، بالرغم من اننا لم نبذل جزءا يسيرا من جهوده . وبالتأكيد لن نستطيع مناقشة المؤلف

....

١) صدر عن دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٦ . لم يصدر الكتاب بالواقع الا بعد سنة تقريبا من التاريخ المسجل .

٢) صدر عن دار دمشق ، ١٩٧١ .

في جميع مقولاته ، انما سوف نتناول بشكل خاص الاسس التي يقوم عليها مشروعه العلمي . فربما كان من عملنا بعض النفع للاجزاء الأحد عشر المقبلة . وبالطبع ، لا كمال لانسان !.

بعد المقدمة التمهيدية يدرس تيزيني في كتابه « من التراث الى الثورة » النزعات او الاتجاهات التي تناولت التاريخ والتراث العربي من مواقع الفكر اللاتراثي ، فينتقدها معتبرا اياها ، اولا عاجزة وقاصرة علميا ، وثانيا خطرة اجتماعيا وسياسيا . ويعد من هذه النزعات : السلفية ، المعاصرة ، التلفيقية ، التحييدية ، والمركزية الاوروبية . في السلفية يرى اتجاهين : سلفية قومية تقدمية وهي بورجوازية ، وسلفية دينية رجعية خلفيتها العلاقات الاقطاعية . ويفرق في نزعة المعاصرة بين نزعة معاصرة ذات منحى عدمي تراثي فهي رافضة للتراث متبنية للحضارة الاوروبية الراسمالية ، ونزعة معاصرة ذات منحى تجديدي دينيا . اما النزعة التلفيقية فهي محاولة للمؤاخاة بين نزعتي السلفية والمعاصرة ، محاولة للجمع بين نقيضين ، وذلك اما بترجيح المعاصرة وهي هي التلفيقية العدمية، واما بترجيح السلفية وهذه هي التلفيقية السلفية الدينية. وفي نزعة التحييدية يميز بين : الاكاديمية ، والوثائقية ، والوضعية الحديثة ، وجميع هذه الاتجاهات الثلاثة ترفض الادلجة للتاريخ والتراث . اخيرا ، يجد الكاتب في المركزية الاوربية نزعة اديولوجية استعمارية ، عرقية .

من ثم ينتقل الكاتب الى وضع بديل لهذه النزعات وهو « النظرية الجدلية التاريخية التراثية » ، انطلاقا من فهمه للتاريخ العربي ، من حيث العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ومن حيث الفكر . ويلاحظ المرء انه لم يأت على ذكر النزعات والاتجاهات التي تناولت التاريخ والتراث العربي من مواقع الفكر التراثي ، اما سهوا وهذا يعتبر نقصا في الكتاب ، او معتبرا ان نزعة كهذه لم تكن موجودة قبل محاولته هو ، وهذا نعتبره « عجرفة علمية » . فلا شك ان هناك محاولات عديدة كبدائل ضمن الاتجاه الماركسي ذكرها المؤلف عرضا ، وهي جديرة بالدراسة والنقد . وثمة استثناء ، فقد ذكر المؤلف حركة الاستشراق الماركسي ، لكنه رأى ان البحث التراثي العربي يفضل ان يقوم به باحثون عرب .

المحتوى

آ ـ النظـام الاجتماعي الاقتصادي

فى العصر العربي الوسيط

يسمي طيب تيزيني نظريته « في التراث « جدلية تاريخية تراثية » ، التي تجد في « الماركسية » : « قاعها الاصلي ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة (التاريخ) و (التراث) العالمي عموما ، والعربي على نحو خاص » (ص١٦٤) • ولذلك فهو يرى ان الفكر يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطا وجوديـا (انطولوجيا) ، بحيث ان تفهم الفكر يستوجب البحث في اصوله البعيدة والعامة في الواقع الاجتماعي ، مع التأكيد على الاستقلالية النسبية للفكر تجاه الواقع الاجتماعي (ص ٢٣٠) •

وقد نتج عن دراسته للواقع الاجتماعي ، ان المجتمع العربي الوسيط ، الذي ابتدأ بالتكـون مع اتجـاه تراجـع العلاقات الاجتماعيـة القبليـة البطريركية في القرن السابع ثلاثة آغاط من العلاقات الاجتماعية الطبقية : الرقيقية ، والاقطاعية ، والرأسمالية التجارية المبكرة • امـا العلاقات الرقيقية فقـد ظلت ظاهرة مرافقة ، ومارست دورا انتاجيا اجتماعيا في اطار الخطين الآخرين من العلاقات الاجتماعيـة الطبقية ، اي الاقطاعية والرأسمالية التجارية المبكرة • وقد نشب صراع طبقي مـن نوع معقد المعالم بين هذين النوعين من العلاقات ، حسم اكثر فأكثر لصالح العلاقات، وذلك تحت جملة من العوامل الداخلية والخارجية (ص ٣٦) •

وقبل ان نوجه الاهتمام الى هذه العوامل ، نجيز لانفسنا وقفة قصيرة عند المجتمع القبلي الذي قام على اثره المجتمع العربي الوسيط • في كتابـه الاول يعيد تيزيني انحلال المجتمع العربي القبلي البطريركي الىثلاثة عوامل :« الاقطاعي والعبودي والى حد ما البورجوازي الاولى المبكر » • ويلاحظ في نفس الوقت، « ان القبلية البطريركية لم تتلاش من خلال بديل اقطاعي • فالارستقراطية القبلية الملكية لم يشهر السلاح في وجهها من قبل ارستقراطية ارض ، او من قبل أقنان وفلاحين ••• ان الاسلام قـد اكتسب ملامحه الاولى الاساسية من حيث هو تعبير من الحاجات والمصالح المتناميـة للحركة التجارية الواسعة ، التي كان يكبح من نموها الاقتتال العنيف بين المجموعات القبلية المختلفة • والذي حدث ويستحق كامل الاهتمام والدرايةهو أن تحقيق تلـك المطالب والمصالح التاريخية للتقدم الاجتماعي قد تـم بشكـل رئيسي عبر النهوض بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للرقيق والعوام الاحرار ونصف الاحرار• وبتعبير آخر ، ان النهوض بذلك المستوى ورفعه بشكـل ملحوظ تاريخيا لـم يمكن

تحقيقه الا من خلال الاسهام في خلق علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة ، تتميز بشكل اساسي بأنها تحقيق لتعادل ومساواة اجتماعيين معينين » (٣) ٠

وقبلئذ كان الكاتب قد بين انه في مكة تشكلت طبقتان متعارضتا المصالح ، هما التجار والمرابون وسدنة الكعبة من جانب والعوام والارقاء من الجانب الآخر (٤) ٠ فكيف يقوم هؤلاء العوام والعبيد ، وهم اعداء التجار والمرابين ، بحركة تستجيب لحاجات التجارة الملكية ٠ من ناحية ثانية قد نؤيد محاولة فهم الحركة الاسلامية في بدايتها من خلال الصراع الطبقي الملكي ، لكننا لانظن ان هذا الصراع المحلي كاف لتفسير انحلال المجتمع العربي القبلي في جميع ارجاء الجزيرة العربية ، حيث قلما نلتقي بتجار وعبيد ، بل غالبا يبدو واحيانا بفلاحين ٠ من ناحية ثالثة لم يفسر الكاتب انحلال المجتمع القبلي من خلال عوامل انحلال في داخل هذا المجتمع ، اي من خلال عوامل قبلية ، بل من خلال عوامل خارجية هي العلاقات الاقطاعية والرقية والبورجوازية ٠ واخيرا : ذكر الكاتب « علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة ، هي تحقيق لتعادل ومساواة اجتماعيين » ، كانت - كما يبدو - وراء تحرك العوام والعبيد اسلاميا ، لكنه لم يعدها بين العوامل التي قضت على النظام القبلي ٠ فاذا صح ان العوام والعبيد كانوا يبغون علاقات كتلك، وبالتالي مجتمعا تسوده العدالة والمساواة، فقد كان هناك اذن اتجاه يمكن ان نسميه اشتراكيا او شيوعيا دينيا ، وهذا لم يشر اليه الكاتب بكلمة واحدة ٠

بعد هذا نعود الى العوامل التي حسمت الصراع في المجتمع العربي الوسيط لصالح العلاقات الاقطاعية ٠ بخصوص العامل الداخلي يرى المؤلف ، « ان العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة كانت بالاصل قد نشات في ظل الاقطاع الوليد وفي اطار الركض وراء تلبية حاجاته وتطلعاته الاجتماعية والاقتصادية ، بحيث انها (تلك العلاقات) لم تخرج عن كونها الوجه الثاني لمجتمع اقطاعي راسمالي تجاري مبكر » (ص ٣٦) ٠ ويرى المؤلف في السلطة المركزية « ممثلة للعلاقات الراسمالية التجارية المبكرة » (ص ٤٩)، «مجسدة لمطامح وآفاق نمو راسمالي تجاري مبكر» (ص ٤٣) ، « تعبيرا عن العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة » (ص ٤٥) ٠ اما العلاقة بين السلطة المركزية بصفتها هذه وبين الاقطاع فتقوم على الضرورة والقسر (ص ٣٧)٠ الضرورة ، بمعنى ان لا وجود للواحد منهما الا من خلال وجود الآخر ٠ والقسر ،

....

٣) المصدر السابق ، ص ١٩٢ ٠

٤) نفس المصدر ، ص ١٤٣ - ١٤٤ ٠

بمعنى العلاقة « بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية » (ص ٤٧) ٠ ومـــن اقوال الكـــاتب يمكن الاستنتاج أن « الضرورة والقسر » تقوم عليهما ايضا العلاقة بين العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة والعلاقات الاقطاعية ٠ وهكـــذا ارتبط وجـود العلاقات الراسمالية التجارية المبكرة تاريخيا بطرفين ، «السلطة المركزية والاقطاع : الطرف الاول بضعفه وعجزه عن تقديم حماية كافية وضمان مديد لتطور متناسق ومستمر لهـــا ، والطرف الثاني بموقفه السلبي الهجومي موضوعيا مـــن هذه السلطة ، وبالتالي من تلك العلاقات » (ص ٣٩) ٠

نتج عن هذا الصراع المعقد والمتشابك والمتداخل ٠٠٠ سقوط السلطة المركزيـة ومعها الاقطاع والعلاقات الراسمالية التجارية المبكرة ٠ فالعلاقـــات الاقطاعية التي حسم لصالحها الصراع (*) (كما سبق القول مع الكاتب) لم تكن تلك التي ارتبطت بالسلطة المركزية ، انما انحسار العلاقات الاقطاعية المذكورة « قاد الى انبعاث علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة ، من سقاية وســدود وتجارة عالمية » (ص ٣٩) ٠ هذا يعني قيام اقطاع جديد من نوعية مغايرة ٠ نفهـم من ذلك ان لدى الكاتب نوعين من الاقطاع (العربي) : واحد اقطاع مركزي ، والآخر اقطاع منزلي ٠ لكنه لا يوضح لنا طبيعة كل من الاقطاعين والفروق بينهما ثم العلاقـة التي تربطهما ، لا سيما انه يسمي النوعين « اقطاعـــا » ٠ والتوضيح ضروري لسبب آخر ، هو ارتباط مفهوم الاقطاع في اذهاننـــا بالارض والزراعة والفلاحين الاقنان ، ويصعب ربطه ذهنيا بالاقتصاد المنزلي المعروف حتى الان بشيوعيته ٠ ثم (على ص ٢٨٩) يذكر الكاتب عرضا ، ان هذا الاقطاع « اكتسب اكثر فاكثر طابعا عسكريا » ٠ وهنا يزداد القارىء تشوشا ، اذ كيف يربط منزلية الاقطاع بعسكريته ؟٠

هذا من ناحية ٠ من ناحية اهم يثير الانتباه ان الصراعات التي يتحدث عنهـــا تيزيني تتم بين علاقات ، لا بين طبقات ٠ لقد تعلمنا حتى الان ، ان الصراع الطبقـي يقوم اساسا بين طبقات تجمعها علاقات انتـــاج ، ويقوم هذا الصراع اصـلا بسبب علاقات استغلال واضطهاد بين هذه الطبقات ٠ وعلى هـــذا الاساس فهمنـــا دوما العلاقات الاقطاعية بأنها اولا العلاقات القائمـة بين طبقة الاقطاعيين وطبقة الفلاحين

(*) يذكر الكاتب بهذا الصدد تواريخ مختلفة : من النصف الثاني للقرن الخامس عشر الى القرن التاسع عشر (ص ١٣) ، من اوائل القرن السادس عشر حتى اواخر القرن الثامن عشر (ص ٢٠) ، من القرن الثاني عشر حتى اواخر القرن الثامن عشر (ص ٦٩) ، من القرن السابع عشر حتى اوائل القرن التاسع عشر (ص ١٠٠)٠

الاقنان ، ثم بعدئذ العلاقـــات الاجتماعية التي انعكست عليهـــا ووسمتها بميسمها ، لا تتضمن العلاقات بين الطبقتين المذكورتين الان نجد لدى تيزيني علاقات اقطاعية صراعا بين الاقنان والاقطاعيين وهذه العلاقات الاقطاعية تتصارع مع علاقات راسمالية لا صراع فيها بـين العمـال واربـاب الراسمال · فـاي صراع هـذا الصراع الـذي يراه الكاتب بين العلاقات الاقطاعية والعلاقات الراسمالية ، صراع كائنات مجردة ، روحانية ، لا لحم ولا دم فيها ؟!·

اذا كان طيب تيزيني في كتابه الصادر عام ١٩٧١ لم يفرق بين الاقطاع العربي والاقطاع الاوربي (٥) ، فانه هنا يعدل نظرته ويميز بين النوعين من الاقطاع ويقدم فهما معينا للصراع الطبقي في المجتمع العربي الوسيط ، كما اوجزناه آنفا ، يختلف جذريا عن الصراع الطبقي الـذي عرفه المجتمع الاقطـاعي الاوربي : الراسمالية الاوروبية قامت على انقاض الاقطاع ، اما الراسمالية العربية الوسيطية فقد ماتت بموت الاقطاع · يقول ، ان الفارق الرئيسي بن الاقطاع الاوروبي والاقطاع في المجتمع العـربي الوسيـط يتحـدد بملكيـة الارض : في الاول ملكيـة وراثيـة لـلارض من قبـل الاقطاعي في الثـاني حيـازه للارض من قبـل الاقطاعي والملكيـة للسلطـة المركزيـة (ص ٣٧ ـ ٣٩ ، وخـاصة ص ٣٩ حاشية) · وفي الحقيقـة لم يعـبر المـؤلف بهـذا الشـكل ، بـل قصـد المعنـى · فهـو يستعمـل مصطلحـات في غير استعمالاتها المتعارف عليها ، فلا يفرق جيداً بين مفاهيم : الملكية ، والتملـك ، والتصرف ، والحيازة · يقول مثلا : « والجدير بالذكر أن هؤلا الاقطاعيين لم يكونوا قادرين على التصرف المطلق بتلك الارض ولا على تملكهـا ، ذلك لان حق التصرف المطلق والتملك للارض كان اولا واخيرا من نصيب الخليفة (ص ٣٧ ـ ٣٨) · ولا شك ان المؤلف لا يقصد ما يقوله ، اذا اخذنا كلماته بمعانيها العلمية الدقيقة · ان ماركس (والالمان عامة) يفرق جيدا بين Elgentum أي الملكية ، و Besitz أي الحيازة (او التصرف) · وقد نبه الى ذلك معربو كتاب ماركس (نصوص حـول اشكال الانتاج ما قبل الراسمالية » (٦) ، وفسروا « التملـك » بانه ملكية مؤقتة · والاصح ، ان المصطلح الالماني Besitz هو بالضبط « حق التصرف » ، كما عرفه تاريخنا الحقوقي الاقتصادي · بناء على ذلك ينال « الاقطاعيون » (كمـا

....

٥) انظر مثلا ص ١٧٤ من « مشروع رؤية ... » ·

٦) صدر عن دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٤ · وهذه النصوص تمثلا فصلا من مخطوطة ماركس « اسس نقد الاقتصاد السياسي » التي كتبهـا في فترة ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨ ونشرت لاول مرة في ١٩٣٩ ـ ١٩٤١ ·

يسميهم تيزيني) حق التصرف او الاستمتاع بالارض ، بينما حق الرقبة او الملكية يبقى للخليفة او لبيت مال المسلمين ٠

ان المجتمع العربي الوسيط (او المجتمع الاسلامي) ومجتمعات اخرى كثيرة في اسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية لم تعرف في ماضيها الملكية الخاصة للارض ، الا ضمن حدود جد ضيقة ٠ لقد اشار ماركس وانجلز الى ذلك في العديد من اعمالهما ورسائلهما (٧) ، وسيما نظام هذه المجتمعات « نمط الانتاج الآسيوي » ٠ وقد ذكر طيب تيزيني ، ان ماركس وانجلز اهتما بقضايا العرب والاسلام ، « بحيث ان ماركس وصل عبر ذلك وعبر دراسات اخرى ، الى ما اسماه بـ « اسلوب الانتاج الآسيوي » (ص ٣٦٩/٣٧٠) ٠ والحقيقة أن ماركس وانجلز قد توصلا الى نظرية نمط الانتاج الآسيوي من خلال اهتمامهما بالهند ، قبل اي بلد آخر (٨) ٠ كما اشار تيزيني الى ان هناك مستشرقين ماركسيين اهتموا بالتاريخ والتراث العربي مدفوعين بالافكار الجديدة التي قدمها ماركس وانجلز حول « اسلوب الانتاج الآسيوي » (ص ٢١٤)٠ غير ان المؤلف لم يعرض شيئا من هذه الافكار الجديدة ، ولم يناقشها ، بل اهملها ، مع انها تدخل في نطاق بحثه ، والاصح انها تمثل اساسا له ٠ وهذا موقف علمي غريب ، وخاصة ممن يضع نظرية « جدلية تاريخية تراثية » تجد في الماركسية قاعها الاصلي ومصدرها المنهجي ، كما عبر المؤلف نفسه ٠ وهو يستشهد بكتاب « حول نمط الانتاج الآسيوي » (٩) ، لمؤلفين ماركسيين معروفين (وفي مقدمتهم فارغا) ، لكنه لا يهتم بمضمون هذا الكتاب ٠

ويذكر تيزيني في هذا المجال حادثة هامة ، وهي ان ماركس اطلع على « كتاب في الاموال » لابي عبيد الله (١٠) ، وان بين هذا وماركس شبها كبيرا في قضية العمل وقيمته (ص ٣٦٩) ٠ ومن يقرأ هذا الكتاب لن يرى فيه اي بحث في القضية المذكورة،

---

٧) في الاماكن التالية دون حصر : كتاب ماركس « نقد فلسفة الحق الهيغلية » ١٨٤١ ـ ١٨٤٣ ، مقالات ماركس في « نيويورك ديلي تريبيون » منذ ١٨٥٣ ، رسائل من ماركس الى انجلز ومن انجلز الى ماركس في عام ١٨٥٣ ، مخطوط « اسس نقد الاقتصاد السياسي » لماركس ، وكتاب « انتي دوهرينغ » لانجلز ١٨٧٦ ـ ١٨٧٨ ٠

٨) راجع في ذلك كتابي جياني سوفري ، هلموت رايش :

Gianni Sofri : Veber Asiatische Produktionsweise, Frankfurt A.M. 1969.

Helmit Raich : Zum Begriff der Asiatischem

٩) الطبعة الاولى ، دار الحقيقة ١٩٧٢ ، الطبعة الثانية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ ٠

بل نصوصا واحداثا تساعد في فهم النظام الاقتصادي الاسلامي ، لا كما فهمه تيزيني، بل ضمن مفهوم ماركس لنمط الانتاج الآسيوي ·

يقول طيب تيزيني بصراحة ووضوح ، ان الفارق الرئيسي بين الاقطاع الاوربي و « الاقطاع » العربي يكمن في اختلاف علاقات الملكية في النظامين (حاشية ص ٣٩) والان اذا قارنا هذين المجتمعين (المجتمع الاوربي الاقطاعي والمجتمع العربي الوسيط) من زاوية علاقات الملكية بالمجتمع العبودي ، فاننا نجد الاقطاع (الاوربي) أقرب الى المجتمع العبودي منه الى المجتمع العربي الوسيط · فكلاهما ، العبودي والاقطاعي ، يقوم على أساس الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، في الاول لاصحاب الرقيق وفي الثاني للاقطاعيين · واستنتاجنا منطقي ، لان ما يفرق « بصورة رئيسية » بين المجتمع الاقطاعي الاوربي والمجتمع العربي الوسيط ، وهو ملكية الارض ، هو نفسه الذي يجمع بين النظامين العبودي والاقطاعي (الاوربي) · نحن ننكر ان يكون المجتمع العربي الوسيط اقطاعيا · فاذا كان خواص المجتمع العربي الوسيط لا يملكون الارض ولا يورثون ملكيتها بالتالي ، واذا كان الخليفة او السلطان حرا في منح الارض وانتزاعها (كما يذكر المؤلف ايضا) ، فعندئذ لا يمكن ان تتكون طبقة اقطاعية في المجتمع العربي الوسيط · لقد تكونت هناك في اوربا ، حيث كان الاقطاعيون يملكون الارض ومن عليها ، مثلهم مثل القيصر او الملك ، ولا يحق لاحد ولو كان الملك ان يتدخل في ملكيتهم ، وحيث كانوا يورثون الارض للابن البكر دون غيره من الابناء والبنات ، بعكس المسلمين الذين كانوا يورثونها كحق تصرف لجميع الابناء والبنات · ان الديمومة شرط لازم اساسي لتكوين طبقة ! ثم اذا كان اعتمال الارض في اوربا الاقطاعية يقوم به الاقنان (*) (اي عبيد الارض) ، بينما كان الفلاحون في الدولة الاسلامية احرارا في هذا المجال ، فكيف يمكن الحديث عن اقطاع عربي وسيطي ؟·

ومع ذلك ، وحتى لو اخذنا برأي طيب تيزيني : كيف يكون « الاقطاعي المالك » وهو الخليفة او السلطة المركزية ممثلا للعلاقات الرأسمالية ، ويكون « الاقطاعيون المتصرفون » ممثلين للعلاقات الاقطاعية ؟ ان منطق الكاتب ذاته يجعل من الامور ان

....

١٠) الاسم الصحيح للكتاب « كتاب الاموال » ، واسم مؤلفه « ابو عبيد القاسم بن سلام » ، توفي سنة ٢٢٤ هـ · وقد حقق الكتاب محمد خليل هراس ، ونشرته في عام ١٩٦٨ مكتبة الكليات الازهرية في القاهرة ·

Produktionsweise Goettingen, 1977.

*) يقول تيزيني : « المجتمع الاقطاعي يجسد الاستغلال الانساني في شخص الاقنان والفلاحين الفقراء المعدمين » (ص. ٣٢٦ – من التراث الى الثورة) .

يكون الاقطاعي المالك اي الخليفة الذي يسميه الكاتب « الاقطاعي الاكبر » (ص ٣٨) ، هو الذي يمثل أو يجسد العلاقات الاقطاعية ٠

ان الارض في الدولة الاسلامية كانت على العموم تعود لـ « بيت المال » ، اي لا لخليفة ، طالما هو خليفة ٠ واليه كان يذهب خراج الارض ، الذي هو ضريبة وريع في آن واحد ٠ فضل الانتاج يناله – بناء على ذلك – السلطان الذي يجسد الدولة ، وهو الذي يعيد توزيعه ٠ فيبذر ما يبذر ، ويعطي من يعطي ، وينفق ما يشاء في الحرب وفي الاشغال العامة ٠ والقيام بالاشغال العامة هو احدى وظائف الدولة الشرقية الاساسية ، وظيفة اقتصادية لم تعرفها دولة الاقطاع ٠ كذلك ، فالدولة الشرقية لم تتبرع من تلقاء نفسها للقيام بهذه المهمة الاقتصادية ،وانما فرضت عليها بالضرورة ٠

كتب انجلز الى ماركس بتاريخ ٦ حزيران ١٨٥٣ يقول : « ان غياب الملكية العقارية هو بالفعل مفتاح الشرق بأكمله ٠ في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني ٠ ولكن ما علة ان الشرقيين لم يصلوا الى الملكية العقارية ، ولا حتى للملكية الاقطاعية؟ اعتقد ، ان مرد ذلك بصورة رئيسية الى المناخ ، بالارتباط مع ظروف الارض ، وخاصة الشرائط الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء الكبرى عبر الجزيرة العربية ، بلاد فارس ، الهند ، والتتار الى الهضاب الاسيوية العليا ٠ الري الاصطناعي هو هنا الشرط الاول للزراعة ، وهذا من شأن المشاعات او الاقاليم او الحكومة المركزية٠ كذلك فأنه كان للحكومة في الشرق دائما ثلاث ادارات فحسب : المالية (نهب الداخل) ، الحرب (نهب الداخل والخارج) والاشغال العامة ، اي تأمين اعادة الانتاج » ٠

كانت للسلطان اذن وظائف وسلطات اقتصادية غير محدودة ، تقابلها سلطة سياسية غير محدودة ايضا ٠ انه « الاستبداد الشرقي » الذي تحدث عنه هيغل (١١) ومن بعده ماركس وانجلز ، وهو استبداد لم تعرفه الدولة الاقطاعية الاوربية ٠ فالسلطان قادر على ان يصادر وان يسجن وان يقتل ، ابتداء بولي عهده الى وزيره ونسائه مرورا بالتجار وانتهاء بالصعاليك ، دون ان يسأله احد ٠ وتاريخنا مليء بالشواهد على ذلك ٠ وقد ذكر « فهد القرمطي » في دراسة له غير منشورة عن « نمط الانتاج الآسيوي » ، انه لم ينج وزير او تاجر او مالك عقاري ، وبالاخص في العصر العباسي الثاني (٨٤٧ ـ ١٢٥٨ م) ، من ثلاث حالات : المصادرة ، السجن ، القتل٠ وفي ترجمته للبيان الشيوعي قال العفيف الاخضر : « لا يستطيع السلطان التصرف.

---

١١) « محاضرات في فلسفة تاريخ العالم » ١٨٢٢ـ١٨٣١ : انظر هلموت رايش ، ص٣٥ ٠

على هواه ، في توزيع النقمة والنعمة ، الا اذا حافظ على مركزة السلطة والثورة بين يديه مما يمكنه من ابقاء الطبقات الاخرى ضعيفة ، ويمكنه بالتالي من المحافظة على استمرارية الركود الاقتصادي – الاجتماعي تامينا لاستمراره الخاص » (١٢) ·

بناء على ذلك يمكن القول ، ان السلطة المركزية لم تكن تمثل ولا تجسد ولا تعبر عن « الارهاصات الراسمالية المبكرة » في المجتمع العربي الوسيط ، كما انها لا تمثل اية طبقة أخرى · يمكن ان نقول مع ماركس (١٣) ان « الوحدة الجامعة » أو « الوحدة العليا » تقف فوق جميع المشاعات (العشيرة او القرية) الافرادية ، حيث يذوب الفرد، وان هذه الوحدة تتحقق بالطاغية باعتباره « أبا » لهذه المشاعات · ان جذور هـــذا الشكل الاجتماعي الاقتصادي نجدها (بحسب دراسة فهد) في « الاساسي القبلي »، فالطاغية يستمد قوته من قوة قبيلته ، كما يستمدها باتحاد السلطة الدينية والدنيوية في شخصه · ويقول ابن خلدون ، ان الرياسة لا تكون الا بالغلب ، والغلب انما يكون بالعصبية ، « والعصبية متالفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها اقوى من الاخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول ··· وتلك العصبية الكبرى انما تكون لقوم اهل بيت ورئاسة فيهم ولا بد من ان يكون واحد منهم رئيسا لها غالبا عليهم فيتعين رئيسا للعصبيـــات كلها لغلب منبتة لجميعها » (١٤) · فالسلطان يمثل اذن الجميع ، كامل المجتمع ، يتساوى في ذلك التجار مع الاشراف مع البدو الفلاحين ··· ان الراسمالية التجارية الربوية (ولم تكن هناك « رأسمالية » خاصة أخرى) كدست أموالها بفضل السلطان ورجاله· وفي الوقت ذاته ، السلطان اولا ورجالــــه ثانيا هـــم الذين اجهضوا « الارهاصات الراسمالية التجارية المبكرة » ، عن طريق المصادرات والضرائب الباهظة والابتزاز ، وذلك على النقيض مما يراه طيب تيزيني ·

ان اعمال التجارة والربا لم تكن تمثل اساسا يقـــوم عليه النظـــام الاجتماعي الاقتصادي الاسلامي ، بل كانت ملحقا بهذا النظـــام ، مرتبطـــة بالسلطة المركزية وفروعها في المدن القليلة ، وذلـــك من طرفين : اولا ، ان ابنـــاء السلطة هم اهـــم المتعاملين مع هؤلاء التجار · ثانيا ، ان قسما هاما من أعمال التجارة يتم لحســـاب

....

١٢) دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٥ · الاستشهاد من ص ٢٥٦ .

١٣) اسس نقد الاقتصاد السايسي ·

١٤) مقدمة ابن خلدون ، طبعة دار القلم ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٣١ ، ١٣٢ وخاصة ص١٦٦

السلطة (*) . اما عامة الشعب الاسلامي فكان ذائبا ضمن كيانات اجتماعية اقتصادية ، مشاعية ، تعيش الى جانب بعضها عيشة نباتية ، فهي تكفي نفسها بنفسها ، اذ تقوم كل وحدة بالانتاج الزراعي والحرفي اللازم لها ، وتقدم قسما من فائض انتاجها الى الهيئة العليا (السلطان) .

في نظام كهذا يكون التناقض الطبقي بين عامة الشعب المنتج من جهة والسلطان وحاشيته وولاته وعسكره من جهة أخرى . هناك لا شك تناقض بين المنتجين وبين رجال السلطان ، لكن - كما يقول فهد في دراسته المذكورة - كانت جميع الثورات الشعبية الكبرى (بابل ، الزط ، الزنج ، القرامطة ...) موجهة أساسا الى المركز ، الى الطاغية الشرقي ، بعد القضاء على ركائزه في الاقاليم (ان استطاعت ذلك) . وجميع الحروب الاهلية التي قامت في المجتمع العربي الوسيط كانت حروبا ضد السلطة المركزية (سواء اقتربت من العاصمة ام بقيت بعيدة عنها) ، اما من قبل المنتجين المذكورين من موالي وعبيد وفلاحين وبدو دفعا للظلم وطلبا للعدالة ، او من اشراف طلبا للخلافة ، او لهذا وذاك . الجميع كانوا يدركون بشكل ما ، ان الحل والربط عند رأس النظام ، عند السلطان . وليس غريبا ان ينزع كبار الاشراف الى ان يحلوا محل السلطان ، كما انه من الطبيعي في حال ضعف السلطة المركزية ان يكون كل وال دويلة خاصة يكون هو سلطانها وتكون صورة مصغرة عن الدولة الام . ففي اوربا كانت الدولة هي دولة الاقطاعيين ، أي خاضعة لهم ، اما في بلادنا فكان الاشراف والامراء « اقطاعيي » الدولة ، أي كانوا خاضعين لها .

ان الوقائع التاريخية تبرهن على ان انهيار السلطة المركزية لم يؤد الى « علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة » (كما يعتقد طب تيزيني) ، بل بالضرورة الى « دول كبرى ودويلات صغرى ، كل منها مركزية حديدية ، على رأس كل واحدة منها بيروقراطية ضخمة تمتلك ، عبر امتلاكها للدولة ، الارض في الريف وأهم وسائل الانتاج في الحاضرة » (١٥) . واذا انهارت دولة ولم تقم اخرى مكانها ، فما على السكان الا الهجرة الى دولة اخرى او العودة الى حالة البداوة ، الى المجتمع المشاعي العشائري . وفي بعض تلك الدويلات المذكورة اعلاه كانت الانجازات الحضارية لا تقل نسبيا عن انجازات الدولة الأم ، مثل الدولة الاندلسية الاسلامية والدولة السامانية في الشرق وغيرهما .

....

*) يشير الكاتب الى هذين العاملين ايضا ، بذكر الاول في ٣٦ من كتاب « من التراث الى الثورة » ، ويذكر العامل الاول والثاني في ص ١٧٦ من كتاب « مشروع رؤية ... » .

١٥) العفيف الاخضر ، ص ٢٥٢ من المصدر المذكور .

لم يكن الخيار التاريخي للمجتمع العربي الوسيط ، كما رآه المؤلف ، اما «اقطاع منزلي» أو « راسمالية تجارية » ، بل اما ان تبقى دولة استبداد وخراج ، او تحل محلها دولة على شاكلة تلك التي اقامها القرامطة في الاحساء والبحرين مدة مئة وثمانين سنة ، او تحل محلها دولة على شاكلة تلك التي اقامها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا في مصر · فاذا وجب تسمية نظام المجتمع العربي الوسيط « اقطاع دولة » ، فان القرامطة اقاموا « اشتراكية الدولة » ، ومحمد علي باشا اسس « راسمالية الدولة » · في هذه الخيارات الثلاثة نجد انفسنا دائما امام ضرورة « السلطة المركزية » ، وهي ضرورة اقتصادية واجتماعية وجدت في ذلك الوقت ، اما ان تكون طاغية واما ان تكون شعبية · اما ان يحكمها السلطان او يحكمها الصعاليك· فيبدو ان الحلول الوسطى لم تكن قابلة للتحقق ··· وهكذا بقيت الامور حتى غزتنا الرأسمالية الاوربية ·

ب ــ الصراع الطبقي والصراع القومي

١ ــ « الشعوبية »

ومن عوامل حسم الصراع لصالح العلاقات « الاقطاعية » في المجتمع العربي الوسيط ، برأي طيب تيزيني ، صراع « الاقطاع » غيرالعربي ضد «الاقطاع» العربي ، صراع اسهم في زعزعة مركزية الدولة وفتح الابواب امام حركات الانسلاخ عن هذه الدولة · هذا الواقع خلف ارضا خصبية لهجمات الاقطاع الخارجي ، ممثلا بالبويهيين فالاتراك فالصليبيين ، مما ادى الى انهيار البنيان الاجتماعي العربي ، بما فيه ، او في طليعته العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة (ص ٣٦ ــ ٣٧) ·

ويرى المؤلف ، ان « النزعة السلفية » ظهرت اولا « كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة « الشعوبية » ، في صيغتها المناوئة للعرب بشكل عام ، وبالتالي كواحد من اشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي ــ الاسلامي » (ص ٢٦) ·

كما يقول المؤلف ، ان « الشعوبية » اخذت تطرح نفسها بوضوح في المرحلة الاولى من السلطة العباسية ، ولكن عوامل انبعاثها كانت قد وجدت في المرحلة الاموية ، « حيث عمل الاقطاع الاموي والعصبية الاموية على فرض مبدأ (العرب خير امة) » ، فجاءت « الشعوبية » كرد على ذلك المبدأ « العربي » داعية الى «التسوية» ، اي المساواة· هنا يتوقع القارىء ان يمنح المؤلف هذه الحركة مشروعية تاريخية ،

كما فعل مع النزعة السلفية ، غير ان القارىء يكـون عندئذ متسرعا · ذلك لان طيب تيزيني يؤكد ، ان « اهل التسوية » هؤلاء سموا انفسهم بهذا الاسم زيفا ، وما هم الا « اولئك الاثرياء المثقفون في نطـاق الطبقات الاقطاعيـة ضمـن الشعوب المختلفة (خصوصا الشعب الفارسي) ، التي انضوت في حينـه تحت اطـار سلطة الدولة العربية الوسيطة · هذا يعني ان قضيـة (التسوية) اكتسبت ، ضمن ما اكتسبته ، صيغة رد من اقطاعيي تلك الشعوب على الاقطاع الاموي ··· » (ص ٥٨) ·

ولا ينكـر المؤلف ، انه كانت الى جـانب هؤلاء « الاقطاعيين » او « الاثريـاء المثقفين » « تلك القطاعات الاجتماعية الطبقية التي تحـررت من صفوف الطبقـات الكادحة ضمن تلك الشعوب ، والتي اخذت بالاسلام ، وخصوصا بمبدئه في (التسوية) بين الشعوب ، منطلقا لها » (ص ٥٩) · ولكن هذا الاتجاه ، الذي دعا الى (التسوية) بتلك الحدود ، استوعب ولغم من ممثلي الاقطاع في نطاق الشعوب غير العربية · فلقد عمل هؤلاء ، وهم المتضررون من الصراع مع الاقطاع العربي ، على ركوب الموجـة وتوجيهها باتجاه يخدم مصالحهم · لقد عملوا على رفع مبدأ « التسوية » الى مستوى الرفض الشامل للعرب واتخاذ موقف عـداء مبدئي منهم · اما الخلفيـة الطبقيـة لصراعهم مع الاقطاع العربي فقد حاولوا ان يذيبوها من خلال اكسابها طابعا قوميـا عنصريا عاما انه صراع بين عنصرين (قوميتين) ، همـا العرب والفرس او الاتراك الخ ·· » (ص ٥٩ ـ ٦٠) · وفي هذه المرحلة « الشعوبية » التي امتدت من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر ، التحم التناقض الطبقي بالتناقض القومي · فيما بعد تحرك التنـاقض الطبقي الى جـانب ، واحيانا خلـف التناقض القومي بين العرب والشعوب الغازية للوطن العربي (ص ٧٥ ـ ٧٦) ·

« ان ذلك الهجوم (الشعوبي) الاقطاعي على العنصر العربي (هكـذا طرحت المسألة آنذاك) ، قد لقي بطبيعة الحال ردود فعـل متعددة من العرب ، تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموما ، تلك الثقافة التي التحمت في تلك المرحلة بالمنظومة الاسلامية الدينية والاجتماعية والفكرية » · و « هكذا تحول الكفاح ضد الشعوبية الى دفاع عن (النخبة العربية) ··· والحقيقة ، ان طرح المسألة كذلك ، كان دفاعا عـن الذات وهجوما على مفهوم (النخبة) الشعوبية ، وبشكل خاص الفارسية ، انه دفاع عن الذات الملتحم فيها الخاص (الطبقة الاقطاعية العربية) مع العام (الشعب العربي كله) ··· » (ص ٦٢) ·

ويقول المؤلف ، ان هذه المعركة استخدم فيها الطرفان جميع الاسلحة ، ومنهـا

الى الشعب الفارسي أمامه ، دافعا الفارسي ، فقد لجأ الافضل الفارسي ، دافعا الشعب الفارسي امامه ، الى الفكر . « وبذلك فقد لجأ الافكار الفارسية القديمة خصوصا ، محولا اياها الى دريئة العقائد والاديان والافكار الفارسية القديمة خصوصا ، محولا اياها الى دريئة ايديولوجية ، يناضل بأسمها الاسلام ـ العرب » . هكذا اتخذ المفكرون الفرس ايضا موقفا سلفيا ، واكتسب هذا الوضع الفكري الناشيء بجذوره الطبقية الاقطاعية شيئا فشيئا صيغة صراع بين ثقافتين وتراثين ، عربي اسلامي وفارسي مانوي (مثلا) ، صراع بين سلفية اسلامية وسلفية مزدكية (مثلا) ... (ص ٦٤) ؛ وفي كل ذلك يستثني المؤلف الحركات الثورية ، مثل القرامطة والزنج (ص ٦٠) . وفي الختام يعطي المؤلف مشروعية تاريخية لتلك النزعة السلفية من حيث كونها ردا على « الشعوبية » (ص ٦٣ ، ٦٦ ، ٦٧) .

هكذا يفهم طيب تيزيني « الشعوبية » . وحسب علمنا ، فهذه هي المرة الاولى التي يستخدم فيها مفكر عربي العلم الاشتراكي للبرهان على مقولة « الشعوبية » ، هي اول « مركسة » للشعوبية . الذي نعرفه ان مفكرين عربا من الطبقة الوسطى كانوا يهاجمون « الشعوبية » باعتبارها تقابل « الشيوعية » في التاريخ المعاصر للوطن العربي ، والحركات الشعبية الثورية مثل القرامطة والزنج نالت القسط الاوفر من تهجماتهم .

يقول المؤلف ، ان الصراع « الشعوبي » استعمل جميع الاسلحة ، ومنها الفكر . وكنا نتمنى لو دعم المؤلف رأيه بمثال واحد عن تلك التحركات الشعبية التي يعتبرها « شعوبية » ، علما ان القوميين غير الماركسيين يذكرون بهذا الصدد القرامطة والبابكية وغيرهما من الحركات الشعبية الاشتراكية . واذا لم يكن للصراع الفكري « الشعوبي» اي تجسيد واقعي ملموس ، افلا يخطر على بالنا ان يكون مجرد مباراة تفاخرية كالتي كانت تحدث بين القبائل العربية او التي كانت تحدث احيانا ايضا بين العرب والفرس قبل الاسلام ؟ ولنفترض مع ذلك ، ان الحركة الشعوبية عكست صراعا على صعيد المجتمع ، عندئذ نتساءل : هل هو صراع طبقي بين طبقتين او اكثر ام هو مجرد تنافس اقتصادي سياسي ضمن الطبقة الواحدة ؟. فاذا كان صراعا طبقيا ، فلا بد ان يكون عندئذ بين طبقة مظلومة مستغلة وطبقة ظالمة مستغلة . والمثقف التقدمي يتحزب دائما مع المظلومين . واذا كان صراعا ضمن الطبقة الظالمة نفسها ، فلماذا يجب ان نتحيز الى هذه الجهة او تلك . ثم كيف يعتبر المؤلف هذا الصراع « بين اقطاعيتين » ضمن مجتمع واحد ودولة واحدة صراعا طبقيا كما هو واضح من الصفحة ٥٩ـ٦٠ ؟!..

غير ان الامور لم تكن هكذا ، والصراع « بين الطبقتين الاقطاعيتين » ، و « الشعوبية » ، يتوهمه الكاتب . اننا نرى ان الارستقراطية العربية والارستقراطية

غير العربية في الدولة الاسلامية كانتا « طبقة » واحدة ، تخدمان سلطانا واحدا ، وتتنافسان على رضى السلطان وعلى نهب المنتجين . ونجد لدى ابن خلدون مصداقا لرأينا ، حيث يقول : « ألا ترى الى موالي الاتراك في دولة بني العباس والى بني برمك من قبلهم وبني نوبخت ، كيف ادركوا البيت والشرف وبنوا المجد والاصالة بالرسوخ في ولاء الدولة . فكان جعفر بن يحيى بن خالد من اعظم الناس بيتا وشرفا بالانتساب الى ولاء الرشيد وقومه ، لا بالانتساب في الفرس . وكذا موالي كل دولة وخدمها ، انما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والاصالة في اصطناعها . ويضمحل نسبه الاقدم من غير نسبها ، ويبقى ملغى لا عبرة به في اصالته ومجده . وانما المعتبر نسبه ولائه واصطناعه ، اذ فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف ، فكان شرفه مشتقا من شرف مواليه ، وبناؤه من بنائهم . فلم ينفعه نسب ولادته ، وانما بنى مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية . وقد يكون نسبه الاول في لحمة عصبيته ودولته ، فاذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في اخرى ، لم تنفعه الاولى لذهاب عصبيتها ، وانتفع بالثانية لوجودها . وهذا حال بني برمك ، اذ المنقول انهم كانوا اهل بيت في الفرس من سدنة بيوت النار عندهم ، ولما صاروا الى ولاء بني العباس لم يكن بالاول اعتبار ، وانما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم . وما سوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجامحة »(١٦) .

اما القول ، بأن الاقطاع غير العربي قد استطاع ان يستوعب الطبقات الكادحة غير العربية وان يسخرها لمصالحه في محاربة العنصر العربي بجميع طبقاته ، وبالتالي فان هذا التهديد للوجود العربي جعل الصراع الطبقي للجماهير الكادحة العربية ملتحما بالصراع القومي ، ــ ان هذا القول يفتقد الى العلمية في عدة نقاط : اولا ، التحيز التام الى جانب العرب ، اذ جعل المؤلف صراعهم ضد « الشعوبية » مشروعا، في حين لم يعط هذه المشروعية لصراع « الشعوبيين » ، بالرغم من ان نقطة الانطلاق في هذا الصراع هي تفضيل العرب بغير حق على غيرهم من المسلمين . ثانيا ، اعطاء الاولوية للصراع القومي على الصراع الطبقي ، بحيث ان الصراع الطبقي يذوب في الصراع القومي ، الامر الذي يتناقض مع عامل التطور الأساسي الذي ذكره المؤلف وهو الصراع الطبقي الذي انتهى بانتصار « الاقطاع » كما يتناقض مع المنهج الماركسي الذي تبناه المؤلف (انظر ص ١٦٤) . ثالثا ، التفكير التآمري الذي يفسر

---

١٦) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٦ . على النقيض من ذلك يؤكد تيزيني ، « ان النزاع والصراع الدموي الذي نشب بين العباسيين والبرامكة ... كان فعلا بين طبقتين اقطاعيتين في المجتمع العربي ــ الاسلامي وفي فارس » . مشروع رؤية ... ، ص ١٨١ .

تحركات الطبقات وافكارها وتحالفاتها بمفاهيم التآمر والخديعة وما الى ذلك ، بحيث ان الموالي والعبيد الفرس لا يبالون بالاضطهاد والاستغلال وينضمون الى اعدائهم الطبقيين من الارستقراطية الفارسية (كما يظن تيزيني) ضد اخوانهم الطبقيين من العرب ·

يسمي الموالي المسلمون انفسهم « اهل تسوية » ، ويستندون في دعواهم على نصوص من القرآن واقوال النبي، فيأتي تيزيني- وكأنه نظر ما في قلوبهم - ويقول بزيف هذه التسمية ، لان الارستقراطية الفارسية استغلت هذه الدعوة وحرفتها · ولنفترض جدلا ، ان الارستقراطية الفارسية فعلت ذلك ، فهل يغير هذا من ان المطالبة بالمساواة بين العرب والاقوام الاخرى في الدولة الاسلامية محقة وعادلة وتقدمية ؟ ثم هل يتوقف الامر على ما تقوله وتفعله الارستقراطية الفارسية ، بينما هنالك فئات وطبقات فارسية دنيا ، ونقصد الموالي ، لها وجودها وظروفها ومصالحها ومطاليبها التي عبرت عنها بالفعل الثوري اكثر مما عبرت عنها بالكلمات · ثم ان الدعوة الى المساواة ليست جديدة ، فمنذ عام ٦٥٧ م قاتل من اجلها الخوارج العرب ، بل ان الخوارج كانوا اكثر تطرفا من اي ارستقراطي فارسي او تركي ، فنادوا « بأن الخليفة هو الذي تنتخبه الجماعة ولو كان عبدا اسود » (١٧) ، فلم يفرقوا بين مسلم ومسلم حتى في منصب الخليفة !

ويقول المؤرخون ، وفي مقدمتهم ابن قتيبة (وهو اشهر من رد على «الشعوبيين» في كتابة « تفضيل العرب ») ، ان الذين اعتنقوا « الشعوبية » هم السفلة والحشوة واوباش النبط وابناء اكرة القرى (اي الفلاحون) ، وان اشراف العجم لم يكن لهم يد في ذلك (ص ٦١ لدى طيب تيزيني) · هذا ما يقوله احد ممثلي الارستقراطية العربية آنذاك · اما طيب تيزيني فتراه هنا « ملكيا اكثر من الملك » ، ينفي صفة « الشعوبية » عن الطبقات الدنيا ويلبسها اشراف الفرس ، لكي ينقد نظريته بأن الحركة « الشعوبية » لم تكن طبقية !

ويقع طيب تيزيني في مطب اخر ، عندما يتبنى قول المؤرخين ، بأن «الشعوبيين» كانوا يحملون عقيدة مانوية ومزدكية ، ويستنتج من ذلك وجود ثقافة فارسية مانوية ومزدكية معادة للثقافة العربية الاسلامية · فالمعروف ان الدولة الفارسية الساسانية وارستقراطيتها لم تكن مانوية ولا مزدكية ، بل زرادشتية ، وكانت تضطهد اتباع ماني

---

١٧) قارن كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ١٢٠ ·

ومزدك • ان ماني لم يكن فارسيا ، بل بابلي الاصل ، ولد في عام ٢١٦ م وتوفي عام ٢٧٧ م في سجن الملك الفارسي بهرام الاول • وقد صاغ عقيدته والف كتبه باللغة الآرامية الشرقية ، ما عدا كتابا واحدا وجهه الى الملك الفارسي وقتذاك باللغة الايرانية • وكان ماني موحدا ومطلعا على ديانات المسيح وزرادشت وبوذا ، يعتبر نفسه نبيا يأتيه الوحي • وقد توجه بدينه الى جميع الامم ، وانتشرت المانوية في ما بين النهرين وسوريا ومصر وشمال افريقيا وكذلك في اسبانيا وجنوب غاليا وبلغت روما • في العصر الاموي (٦٦١ ـ ٧٥٠ م) اطلقت الحرية للمانوية فانتعشت ، ولكنها لاقت مقاومة شديدة من قبل العباسيين (٧٥٠ ـ ١٢٥٨ م) (١٨) •

اما المزدكية فتعود الى الايراني مزدك ، الذي قام بدعوته حوالي سنة ٥٠٠ م ، وهو متأثر بالمانوية • حسب تعاليم مزدك تعارض اله النور ارواح شريرة يجب القضاء عليها باصلاحات اجتماعية : مشاعية الثروة والنساء • يقول مزدك : «خمسة اشياء تبعد عن العدالة ـ والحكيم لا يستطيع ان يضيف اليها شيئا ـ : انها الحسد والغضب والثأر والفاقة ، والشيء الخامس الذي ينتصر هو الجشع • اذا أنت اردت ان تنتصر على الروح الشريرة الخامسة ، فأن طريق رب العالم سيظهر لك • على اساس هذه الارواح الشريرة الخمسة نحوز على النساء والملكية ، وهكذا يضعف الدين الصحيح في العالم • انه من الضروري ان تكون النساء والثروة مشتركة » (١٩) • هذا ، وقد قتل مزدك وتلامذته من قبل نفس الملك الساساني الذي اعتنق في البدء الدين المزدكي ، خوفا من سلطة الفقراء ، على طريقة تشبه قتل ابي العباس السفاح للامويين وقتل محمد علي باشا للمماليك •••

والآن ، هل صحيح ان المانوية والمزدكية كانتا ايديولوجيا الارستقراطية الفارسية ؟ على النقيض من ذلك يقال ، ان القرامطة ، الذين يمتدحهم طيب تيزيني ، كانت في عقيدتهم عناصر مانوية (٢٠) • كذلك يقال بأن بابك الخرمي ، قائد الثورة الشعبية المعروفة بأسمه وهي ثورة فلاحين (٨١٦ ـ ٨٣٣ م) ، كان في حقيقة امره من اتباع مزدك (٢١) •

---

١٨) غونتر لانتسوفسكي : تاريخ الاديان ، فيشر ، فرانكفورت (المانيا الغربية) ١٩٧٢ ، ص ١٨٣ ـ ١٩١ •

١٩) المصدر السابق ، ص ١٩٨ ـ ١٩٩ •

٢٠) بورشارد برنتيس : ابناء اسماعيل ـ تاريخ وحضارة العرب ، لايبزيغ (المانيا الديموقراطية) ، ص ١٣٠ •

٢١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١١٥ •

يقول طيب تيزيني ، ان الدولة الاموية أسهم « في اسقاطها بشكل خاص اقطاعيو ومرابو الشعب الفارسي والتركي ... » (ص ٦٠) . ونحن لسنا مع هذا الراي . ان سقوط الدولة الاموية يعود الى الصراعات الطبقية والصراعات حول الخلافة ، وقد كان للصراعات الطبقية الدور الحاسم ، واخرها الثورة العباسية (٤٧٩/٧٥٠م) . اما « الاقطاعيون » والمرابون في الدولة الاسلامية فهم دائما مع السلطان ، والا لما كانوا ولما بقوا « اقطاعيين » ومرابين . اعـــداء السلطان هم المظلومون من قبـل السلطان . يذكر جرجي زيدان ، ان الموالي تكاثروا في عصـر الامويين ، « حتى زاد عددهم على عدد الاحرار . وبنو أمية مع ذلك يحتقرونهم ، وهم يصبرون على ذلك او يفرون الى اطراف المملكة (٢٢) . وكان « كل من قام لمحاربة الامويين استعان عليهم بالموالي والعبيد ، وهم الفئة المظلومة . واشهر من حاربهم بالموالي والعبيد المختار بن ابي عبيد الذي قام في العراق للمطالبة بدم الحسين سنة ٦٦ هـ ثم طلب الخلافة لمحمد بن الحنفية ... فكان عدد الموالي في جند المختار اضعاف عدد الاحرار وقد ابلوا في الحرب معه اكثر من بلاء الاحرار ، لنقمتهم على اسيادهم ... » (٢٣) .

ثار على بني امية حزبـا الشيعة والخوارج ، ومنهم الموالي والعبيد والبدو . وثار عليهم المسلمون الاوائل في مكة والمدينة . كمـا ثارت عليهـم القبائل المضرية احيانا ، والقبائل اليمنية احيانا اخرى ... نذكر من هذه الحركات والثورات ، دون حصر : الحسين ومأساة كربلاء (٦٨٠ م) ، عبد الله بن الزبير مطالبا بالخلافة ومعه اهل مكة والمدينة وقبيلة قيس (٦٨٣ ـ ٦٩٢ م) ، ثورة التوابين ومن ثم ثورة المختار (٦٨٥ ـ ٦٨٧ م) ، زيد بن علي زين العابدين (٧٤٠ م) ، ثم اخيرا الثورة العباسية، الى جانب حروب الخوارج شبه الدائمة ، والمنازعات الكثيرة ضمن العائلـة الاموية المالكة . والثورة العباسية هي ثمرة دعوة كانت بالاصل علوية تعود الى ابي هاشـم بن محمد بن الحنفيـة (ابن علي) واكثر اتباعها ، وهم (الشيعـة الكيسانية) ، في خراسان والعراق . ويتبنى كلود كاهن هذا الرأي ، فيقول : « ومن الثابت لدينا الآن ان النواة الاولى للحركة العباسية قد تألفت من اتباع المختـار ومن جماعة محمد بن الحنفية » (٢٤) . فأين في جميع هذه الحركات والثورات « الاقطاعيون » والمرابـون الفرس والاتراك ؟

....

٢٢) تاريخ التمدن الاسلامي ، المجلد الثاني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٣٧١

٢٣) ص ٣٧٢ من المصدر السابق .

٢٤) كلود كاهن ، ص ٦٩ .

كان آخر الخلفاء الامويين مروان بن محمد (٧٤٤ ـ ٧٤٩ م) · وقد بدأت خلافته بصراع بين الامويين حول السلطة · وانحاز الخليفة الى القبائل المضرية ، فانصرفت اليمنية عنه ومالوا الى الدعوة العباسة (٢٥) · ولقي مروان بن محمد الحركات المعادية من بعض الامويين ، ومن القبائل اليمنية (٧٤٤ ـ ٧٤٦ م) ، ومن العلويين (٧٤٥ ـ ٧٤٧ م) ، والخوارج (٧٤٥م) ، واخيرا من العباسيين · ان اعتماد الخلفاء العباسيين على ارستقراطيين فرس واتراك لا يعني ان هؤلاء قاموا بالثورة العباسية او انهم اسقطوا الدولة الاموية · فالذين ثاروا على استبداد الامويين ما كانوا يهدفون الى استبداد عباسي اشد وادهى ، وما كانوا يتوقعونه · ولذلك ، ما ان قامت الدولة العباسية حتى بدأت الثورات ضدها ، ايضا من قبل من اسهموا مباشرة في اقامتها · وقد عارض ٣٠ الفا من رجال الثورة العباسية السابقين سفك الدماء والعمل بغير الحق من قبل السلطة العباسية ، فقاتلهم جند ابي مسلم وقتلوهم (٢٦) ·

انني ارى ، ان « الشعوبية » المعروفة في التاريخ هي ثورة طبقية غير عنصرية ظهرت في خلافة المأمون · واذا كانت هناك « شعوبية » اخرى فهي من صنع الخلفاء العرب العباسيين انفسهم وفي عز قوتهم : اولا ـ جميع الخلفاء العباسيين ، ابتداء بأبي العباس السفاح ، اتفقوا على ابعاد القبائل العربية عن السياسة والسلطة · ثانيا ـ في عهد المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣) الفت الكتب في مثالب العرب من قبل حاشية المأمون وفي ظل حمايته (٢٧) · ثالثا ـ في عهد المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) اسقط العرب جميعا من ديوان العطاء (الاعطيات) ، واهمل العنصر العربي والفارسي معا · رابعا ـ في عهد المعتصم حل المماليك الاتراك (الغرباء) محل المقاتلين السابقين من ابناء الدولة الاسلامية العرب وغير العرب · خامسا ـ المستنصر تآمر مع المماليك لقتل ابيه المتوكل (سنة ٨٦١ م)، فقتل هو ايضا من قبلهم (سنة ٨٦٢م)، واصبح الخلفاء العوبة في ايديهم · الى ان جاء البويهيون ، فكانت النهاية الفعلية للخلافة العباسية (٩٤٥ م) · هذه حقائق تاريخية جديرة بالاهتمام ، ومفهوم « الشعوبية » او اية نظرية قائمة على هذا المفهوم غير قادرة على التفسير ·

٢ ـ قومية ام عصبية ؟

يفهم طيب تيزيني التاريخ العربي على انه نتاج الصراع القومي والصراع

---

٢٥) انظر حسن ابراهيم حسن : التاريخ الاسلامي العام ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٢٢ ·

٢٦) جرجي زيدان ، المصدر السابق ، ص ٤٠٢ ·

٢٧) نفس المصدر ، ص ٤٢٤ ·

الطبقي • وتتميز الفترة من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر بالتحام الصراع الطبقي بالصراع القومي ، بينما تحرك في القرون التالية الصراع الطبقي الى جانب ، واحيانا خلف الصراع القومي (ص ٧٥ ـ ٧٦) • هذا الفهم يتناقض ، كما هو واضح ، مع « المادية التاريخية » ، التي يستند لها المؤلف في صياغة نظريته في التراث العربي •

لا شك انه وجد في المجتمع الاسلامي تعصب الى العرب او الى الفرس او غيرهم ، غير انه لم يكن تناقضا او صراعا « قوميا » ، كما نفهم في الوقت الحاضر « القومية » ، بل كان عصبية من نفس نوع العصبية الى العائلة او العشيرة او القبيلة او العنصر • وهذه هي العصبيات الجاهلية او القبلية ، التي تعبر عن رابطة قربى الدم والتي تخص مجتمعا مشاعيا بدائيا (بربريا) • هذه العصبيات تزول تدريجيا مع انهيار النظام القبلي بدخول الحضارة واعادة تقسيم المجتمع الى طبقات غير متطابقة بل ومتناقضة مع التقسيمات العشائرية ، في نفس الوقت الذي تنشأ فيه رابطة حضارية موحدة لمجموع المجتمع تحل محل رابطة قربى الدم المشاعية البدائية او فوقها •

من هذه الروابط الحضارية « فوق الطبقية » يمكن ان نعد بالتأكيد « الرابطة القومية » ، لكن هذه الرابطة لم توجد فعلا الا في العصر البورجوازي الرأسمالي • قبلئذ هيمنت الرابطة الدينية والرابطة الطائفية اللتان لا نزال نجد اثارهما قوية حتى وقتنا الحاضر • وبخصوص العلاقة بين المجتمع الاسلامي والمجتمعات الاخرى كان « النحن » ـ اذا استعملنا مصطلحات ابن رشد ، كما جاءت لدى طيب تيزيني ـ يعني المسلمين ، و « الغير » يعني المجتمعات الاخرى التي تجمعها روابط اخرى غير الرابطة الاسلامية وحتى عندما تجزأت الدولة الاسلامية بقيت الرابطة الاسلامية الى جانب روابط فرعية فوق طبقية : دينية طائفية ، او دينية سياسية ••• وفي حالات معينة رابطة دينية طبقية ، بعد اهمال الروابط القسرية التي كانت دائما موجودة الى هذا الحد او ذاك ، بهذا الشكل او ذاك • والروابط القسرية تخلق دولة ، ولكنها لا تخلق وحدها مجتمعا مندمجا • والوقائع التاريخية تؤكد ان الرابطة القومية لم تنشأ الا كبديل للرابطة الدينية ، عندما اصبحت هذه الرابطة لا تنسجم مع تغييرات اجتماعية اقتصادية واصبحت تعيق التقدم الذي تدفع اليه التغييرات المذكورة •

بناء على ما سبق ، من الخطأ ان نتحدث بخصوص العصور الوسطى عن صراع قومي (كما يفعل طيب تيزيني ، ص ٦٣) • كذلك من الخطأ القول ، ان الدولة

العثمانية كانت تحاول تتريك الشعب العربي (ص ٧٤ ، ٧٨) . فذلك فعلته « تركيا الفتاة » ، اي الاتراك القوميون ، لا العثمانيون (*) . ولعله ذو عبرة ، ان اول من دعا للقومية العربية هو محمد علي باشا ، الالباني في اصله !

ان المسألة تتعلق ، رأينا ، بان مجتمعنا قائما على الروابط العشائرية انتقل فجأة الى عصر الحضارة ، ضاما اليه اقواما اخرى . على هذا الاساس نفهم قول ابن خلدون ، ان العرب امة « وحشية » (طيب تيزيني ، ص ٦٥) (٢٨) . فهذا قول علمي لا هو ضد العرب ، ولا هو مع العرب . ولا حاجة لان نبرر لابن خلدون قوله ، فنأوله بأنه يقصد « البدو الرحل من العرب » (كما يفعل تيزيني صفحة ٦٥) . ولو لم يكن ابنخلدون عربيا ، ابا عن جد ، لنعته مثقفونا القوميون بأنه « شعوبي » .

يفرق ابن خلدون بين البدو والحضر ، امـا الريف فيدرجـه ضمن البدو : « وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو ، لانـه متسع لما لا يتسع له الحواضر منالمزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك» (٢٩). ثم يميز بين ثلاث فئات من البدو ، بحسب حياتهم الاقتصادية : ١ ـ فئة تعيش مـن الزراعة ، متوطنة في القرى والجبال ، وتضم عامـة البربر والاعـاجم ٢ . ٢ ـ فئة تعيش من تربية الغنم والبقر ، ظعن (رحالة) على الاغلب بحثا عن المراعي والميـاه لحيواناتهم ، لكنهم لا يعبرون في القفر لفقدان المراعي الطيبة . وهؤلاء مثل البربـر والترك واخوانهم من التركمان والصقالبة ٣ . ٣ ـ فئـة ثالثة تعيش من تربية الابل ، اكثر ظعنا وابعد في القفر مجالا ، حيث مراعي الابل والدفء اللازم لـه . « فكانوا لذلك اشد الناس توحشا وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس منالحيوان العجم. وهؤلاء همالعرب وفي معناهم ظعونالبربر وزناتة بالمغرب والاكراد والتركمان والترك بالمشرق . الا ان العرب ابعد نجعة واشد بداوة لانهـم

---

*) والكاتب يتجنى على كل من الاستبداد العثماني والقوميين الاتراك ، عندما يتحـدث عنهما كجهة واحدة ، حيث يقول : « فالسلطة العثمانية التي رسخت اكثر فأكثر وعلى مدى زمني طويل في نطاق المجتمع العربي ، ألحت على الموقف الديني النصي المعتقدي الحاحا مبدئيا شديدا ، الى جانب محاولاتها المستمرة لصهر الشعب العربي في بوتقة القومية الطورانية التركية » (ص٧٨، انظر ايضا ص ٧٤) . فثمة مرحلتان تاريخيتان مختلفتان وكذلك قوتان سياسيتان متعاديتـان دمجهما الكاتب في واحدة . ان الحركة الطورانية مثل العربية قوميـة . ولذلك من الخطأ ان نقول : « الاقطاع العثماني الطوراني » (ص ٩٢) ، « مفكري المجتمع الاقطـاعي الطورانيين » (ص ٩١) .

٢٨) ص ١٤٥ ـ ١٥٢ من مقدمة ابن خلدون .

٢٩) نفس المصدر ، ص ١٢٠ .

مختصون بالقيام على الابل فقط ، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها ، (٣٠) ٠ ويرى ابن خلدون ، ان البدو اقدم من الحضر وسابق عليه ، وان البادية اصل العمران ، والامصار مدد لها ٠ فمن البدو ينشأ ويتطور الحضر ٠ واهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضر ، اقرب الى الشجاعة ، بسبب الفطرة وحياة الضرورة لدى البدو ٠ اما اهل الحضر فهم في حياة ترف واستكانة ، خاضعون للحكام ، ونفوسهم ذليلة (٣١) ٠

يرى ابن خلدون ان الملك والدولة العامة انما يحصلان بالقبيل والعصبية ، الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك ٠ والعصبية انما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه ، وهذا يتهيأ للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم وبالتالي فان الامم الوحشية اقرب على التغلب من سواها ٠ واذا كانت الامم وحشية كان ملكها اوسع ٠ غير ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط ، واذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب ، فهم ابعد الامم عن سياسة الملك ٠ ولا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين على الجملة ٠ لكن ، من ناحية اخرى لا تتم الدعوة الدينية من عصبية ، بينما الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوتها العصبية ٠ والآن ، اذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية٠ ذلك ان من طبيعة الملك الانفراد بالمجد ، والترف ، والدعة والسكون ٠ وعندئذ تقبل الدولة على الهرم ٠

ويتم هذا خلال خمسة اطوار (٣٢) : ١ ـ الطور الاول : وهو طور الظفر بالبغية وهي الملك ٠ وفيه يكون صاحب الدولة اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة ، ولا ينفرد دونهم بشيء ، لان ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع فيها الغلب ، وهي لم تزل بعد مجالها ٠ ٢ ـ الطور الثاني : وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه وانفراده دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ، فيستظهر على قومه ماهل عصبية بالموالي والمصطنعين ٠ ٣ ـ الطور الثالث : وهو طور الفراغ والدعة ، لتحصيل ثمرات الملك ، مع التوسعة على صنائعه وحاشيته ، والاهتمام بجنوده ٠ وهذا الطور هو آخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة ، لانهم في هذه الاطوار كلها مستقلون بآرائهم ، بانون لعزهم ، موضحون الطرق لمن بعدهم ٠ ٤ ـ الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة ٠ وفيه يكون صاحب الدولة قانعا

---

٣٠) نفس المصدر ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ٠

٣١) نفس المصدر ، ص ١٢٠ ـ ١٢٧ ٠

٣٢) نفس المصدر ، ص ١٧٤ ـ ١٧٦ ٠

بما بنى سابقوه ، مقلدا لهم ٠ ٥ ـ الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير ٠ وفيه يكون صاحب الدولة متلفا لما جمع سابقوه ، في سبيل الشهوات ، والكرم على بطانته ، واصطناع اخوان السوء وفقراء الزمن ، وتقليدهم عظيمات الامور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون وما يذرون ، مضيعا من جنده بما اتفق من اعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده ، فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون ٠

ان فهم ابن خلدون للتاريخ العربي خاصة والتاريخ الآسيوي عامة ، ربما كان اقرب الى الحقيقة من فهم اكثر المؤرخين والمفكرين المعاصرين ، بل واكثر مادية وجدلية ٠ فلم تكن الفتوحات العربية الاسلامية ، وقبلها جميع الهجرات السامية ، وبعدها الغزو البويهي والسلجوقي والمغولي والعثماني ٠٠٠ سوى موجات عنيفة متلاحقة من حركة تاريخ المنطقة القائم وقتذاك على الصراع (الطبقي) بين البدو والحضر ، او بين البربرية (المشاعية البدائية) والحضارة (المجتمع الطبقي) ٠ وباستثناء الصليبيين لم يأت بلادنا غزاة اقطاعيون ٠ وانه لمن الغريب حقا ، ان يعتبر المؤلف الرعاة التتر ، هؤلاء البدائيين الشجعان ، اقطاعيين ! (انظر ص ٣٢١) ٠

كانت خلافة الامويين محصورة ، كما يدل على ذلك الاسم ، بالعائلة الاموية ٠ هذه هي الحلقة الاولى ٠ وتستند سلطة الامويين على قبيلتهم « قريش » وقد كانوا قبل الاسلام سادتها ٠ هذه هي الحلقة الثانية ٠ وقريش هي احدى القبائل العربية القوية والمحترمة ، وقد اصبحت بحكم انتماء النبي محمد اليها ، سيدة العرب ٠ هذه هي الحلقة الثالثة ٠ وبهذا المنطق نفسه نصل الى ان العرب ها اسياد الاقوام الاسلامية الاخرى ٠ وهذه هي الحلقة الرابعة ، وهي تختلف نوعيا عن الرابطة القومية ٠ وثمة حلقة خامسة تضم غير المسلمين ، لكنها تعبر عن رابطة قسرية ، بينما كانت الروابط السابقة طوعية الى هذا الحد او ذاك ٠

في الجاهلية كان الخروج عن التنظيم القبلي العشائري للمجتمع يعني الدخول في فئة الصعاليك ٠ وهذا يعني فقدان الحماية القبلية ، وما من حماية فعالة غيرها في ذلك المجتمع ٠ وعندما تكونت دولة الاسلام ، كان لا بد لكل مسلم ان يجد له موقعا ضمن التنظيم القبلي الاسلامي ، والا دخل في فئة « اهل الذمة » الذين يدفعون الجزية عن رؤوسهم والخراج عن حيازاتهم (الارض التي يفلحون) ٠ وقد اختارت جماعات من الاقوام الاخرى المتحضرة الاسلام ، واصبحت تشكل فئة « الموالي » ، وهم مواطنون مسلمون من الدرجة الثانية ضمن التنظم القبلي الاسلامي ٠ هكذا

كانت الدولة الاموية ، مرحلة انتقالية من المجتمع العشائري المشاعي الى المجتمع الطبقي المتحضر . الاسلام لا يفرق بين عربي واعجمي ، والمجتمع لا يجد للاعاجم المسلمين سوى مواقع « الموالي » . كان يتنازع الدولة الاموية نقيضان : من جهة الاستبداد ، ومن الجهة المقابلة الاصل القبلي حيث الملكية الجماعية والمساواة بين افراد القبيلة . فاذا كان عمر بن الخطاب والخلفاء الراشدون مثل اي شيخ عشيرة (الاول بين المتساوين) ،فان معاوية بن ابي سفيان ومن خلفه مثل كسرى او قيصر . غير ان عمر بن الخطاب وحكمه كان ما يزال مستجيبا للمتطلبات الاجتماعية القبلية والاديولوجية الاسلامية ، فلم تكن متطلبات الحضارة قد فرضت نفسها بعد .

لقد اعطت الحضارة المسلمين خيارين : الاسهل والعفوي ، وهو التفاوت الطبقي والاستبداد . ثم الاصعب والارادي : وهو المساواة رغم الوفرة والشورى (الديموقراطية) . ولم يختر علي ، بل اراد تثبيت المرحلة الاولى من الاسلام ، التي هي اقرب الى الطريق الثانية ، بينما اختار الخوارج الطريق الثانية ، ولكن بشكلها البدوي . اما معاوية فاختار الطريق الاولى . ونحن نعارض بشدة الذين يعتبرون التقدم التاريخي الى جانب معاوية ، اذ ان الاحزاب المتصارعة خضعت لنفس المعطيات الاقتصادية التقنية التي ارساها بالاصل عمر بن الخطاب ، وبالتالي لم يكن اختيار العدالة او المساواة او البساطة في الحكم ليتم على حساب التقدم الاقتصادي التقني ، ولم يكن بالتالي ليعيق تطور انتاجية العمل .

اختار الامويون الطريق الاولى ، كما قلنا ، لكنهم حافظوا على القبلية ، دون ان تكون هناك ديموقراطية ارستقراطية (فيما بين القرشيين مثلا) . ان ديمقراطية كهذه تتناقض بالطبع الاستبداد الشرقي تربط بملكية الخليفة لوسائل الانتاج . كانت الضرورة التاريخية تستدعي القضاء على الرابطة القبلية ، بينما كانت الدولة الاموية تحفظها وتغذيها . والرابطة القبلية اضحت تتناقض مع الرابطة الاسلامية ، بحكم ان اكثرية المسلمين اصبحوا بعد الفتوحات من غير العرب ، وبحكم ان الدولة تاخذ شرعيتها وشرعها من الاسلام بالذات . ولم يستطع الامويون حل هذا الاشكال عن طريق منع الدخول في الاسلام (٣٣) . اما الدولة العباسية فقد تخلصت من هذا التناقض واصبحت الرابطة الاسلامية هي الرابطة المجتمعية الاولى والرئيسية ، تخلصت منه عبر ثورة طبقية عارمة ...

---

٣٣) ابناء اسماعيل ، ص ٩٥ .

بعد هذا سوف يتراجــع بالتاكيد دور الافراد العرب ، او لنقل الارستقراطية العربية ، بحكم تراجع اهمية الرابطة القبلية ضمن الدولة العباسية . ولم يتعاظم دور الارستقراطية الفارسية لانها فارسية ، بل لانهـا اسلامية وحضارية . في العصـر العباسي الاول (٧٥٠ ـ ٨٤٧ م) كبرت القاعدة الاجتماعية للدولة عما كانت عليـه في العهد الاموي ، لانها توسعت لتشمــل المسلمين . في الوقت ذاتــه اندفع غير المسلمين للدخول في الاسلام ، وتحولوا عن لغاتهــم الاصلية الى العربية . حينذاك اندمجت اقوام كثيرة في المجتمع الاسلامي العربي ، ومنهم اقوام لا تعرف نفسها الآن الا عربية . وبينما كان الامويون يمنعون الفلاحين من الدخول في الاسلام خوفا على « بيت المال » ، ويتسامحون مع الاديان الاخرى ، اصبح العباسيون يرغمون النـاس على دخول الاسلام ، بل والاخذ بمذهب اسلامي معين (على التوالي : ابن حنفيـة ، المعتزلة ، الاشاعرة) . هنا بدأ الصراع الطبقي يأخذ شكل صراعات دينية بدرجـة متزايدة ، واصبحت « الزندقة » تهمة تلصق بالاعداء الطبقيين وتستوجب القتــل . ونذكر من الضحايا اديبين تقدميين من اصل فارسي ، خدما الثقافة العربيــة خدمة عظيمة ، وهما عبد الله بن المقفع وبشار بن برد ، فقد اتهما بالزندقة وبالمانوية .

على النقيض مما رآه طيب تيزيني ، بدأ التعريب في العصر العباسي بالـذات ، ففيه بدأ الاندماج الاجتماعي للاقوام الاسلامية ... ولا اندماج دون احتكاكات ، ولا اندماج في مجتمع طبقي دون مشاعر الغربة والضياع لفئات اجتماعية عريضة تؤلف الطبقة الدنيا من المجتمع وتضم الفرس والعرب وغيرهم . فكما ان الفرس انسلخوا عن تنظيماتهم وعلاقاتهم الاجتماعية السابقة ، كذلــك فقــد العرب كيانهــم القبلي والعشائري السابق . لقد حدثت اعادة تكوين وتنظيم للمجتمع ، والطبقات المتصارعة تأخذ باقرب فكر يدعمها ويميزها عن اعدائها : اسلام ، مانوية ، مزدكية ، فلسفـة يونانية ... وتولد على هذه الاسس ومــن قلب الواقع افكــار جديدة : الخوارج ، الشيعة السياسية ، الاسماعيلية ، القرامطة ... وغيرها .

من حيث الاحتمال التاريخي ، كان يمكن لافكار الخوارج مثلا ان تصبح عقيدة فقراء المسلمين ، لولا طابعها البدوي الصارم . ومع ذلك لنلق نظرة سريعة على جزء من تحركاتهم ، فنلقاهم ثائرين « في العراق وفي عمان منــذ ٧٥١ وكذلك في اعالي بلاد ما بين النهرين ـ وهي من اقطارهم المفضلة ـ بين عامي ٧٥٥ ـ ٧٥٦ ثــم في اعــوام ٧٧٩ و ٧٨٧ و ٧٩٤ ـ ٧٩٦ . وكذلــك فــي العــراق ايضـا عــام ٨٠٧ وفي سوريا عام ٧٧٩ و ٨٠٧ وفي الجزيرة العربية عام ٨٠٦ وفي كردستــان عام ٨٠١ الخ ... ولا بد ان يكون لهم نصيب في فتنة يوسف البرم في خراسان عام

٧٧٧ ولقد احدثوا في هذا القطر بعض القلاقل عام ٧٩١ ـ ٧٩٢ وربما تحلق حولهم لفيف ممن ناصروا حركات دينية منشقة كانت قد قمعت منذ عهد قريب · وفي عام ١٧٩ (٧٩٥ م) تقريبا نودي بالمدعو حمزة الازرق اميرا للمؤمنين وبسط سلطانه حتى مدينة حرات ··· » (٣٤) · اذن ، فقد نشط الخوارج في مناطق فارسية مثلما نشطوا في مناطق عربية · وكانت نجاحاتهم في المغرب ولدى البربر اكبر منها في المشرق ، ويرجح ان ذلك يعود الى الطبيعة العشائرية لجماعات البربر · ففي السبعينات من القرن الثامن اقتحم الخوارج البربر القيروان وسيطروا حتى طرابلس الغرب ، ثم اضطروا تحت زعامة ابن رستم للانسحاب الى الجبال واقامة امارة عاصمتها « طاهرت » · كان زعيمهم فارسيا يلقب بـ « الامام » (منذ عام ٧٧٧ م)، وانضم اليهم عرب من خصوم « الاغالبة » (٣٥) ·

في معسكر السلطة نجد ان الاستقراطية الفارسية قد تركت مكانها ، وبالتحديد منذ المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) ، لا لارستقراطية اخرى ، بل لمماليك (اي عبيد بيض) من العنصر التركي او عنصريات اخرى · وما ذلك الا استجابة لمتطلبات الدولة الاستبدادية ، بغية التحرر من قيود او مخاطر اية قبيلة واية ارستقراطية · فالعبيد مقطوعو الجذور الاجتماعية ، مقاتلون محترفون ، وينحصر ولاؤهم في السلطان · وبالطبع لم يع الخلفاء والامراء المعنيون تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد ، التي تتضمن ايضا كون السيد مرتبطا بالعبد · وفي وقت يفقد فيه الخليفة اضا القاعدة الاجتماعية ، فان السيد والعبد يمكن ان يتبادلا الادوار بكل بساطة · وهذا ما حدث في الخلافة العباسية منذ المتوكل (٨٤٧ ـ ٩٤٦ م) ·

ولم تكن هذه ازمة الخلافة العباسية فحسب ، بل اشتركت معها في النزعة نحو استخدام المماليك الخلافة الفاطمية والدولة الاموية في الاندلس · كذلك لم تكن هذه ازمة الخلافات او الدول العربية في ذلك العصر ، بل هذا ما كانت ستؤول اليه ـ ربما ـ جميع دول ذلك العصر بعد فترة من نشوئها ، لو قيض لها ان تعيش فترة مديدة · مثال ذلك الدولة السامانية ، وهي فارسية ، وقد انتهت « الى ما انتهى اليه العباسيون من الاعتماد على الاتراك ، كمصدر لا يزال بعيدا عن النضوب ، في امداد جيوشهم بالعناصر الجديدة ···» (٣٦) · وقامت محل الدولة السامانية الدولة الغزنوية

---

٣٤) كلود كاهن ، ص ٨٤ ·

٣٥) نفس المصدر ، ص ٨٤ ـ ٨٥ ، ٢٧١ ـ ٢٧٢ · ابناء اسماعيل

٣٦) بروكلمان ، ص ٢٦٦ · ، ص ٩٦ و ٩٨ ·

التركية • حتى الدولة المملوكية نفسها كانت بعد فترة من قيامها تبعد ابناء جلدتها وتعتمد هي الاخرى على مماليك آخرين يهيمنون بعدئذ على مقدرات الدولة • فالدولة الايوبية الكردية ، التي انهت الخلافة الفاطمية العربية ، آلت فيما بعد الى مماليك اتراك وشراكسة • ولسبب في كل ذلك ، ليس الصراع الطبقي ، بمعناه الدقيق ، بل دواعي السلطة الاستبدادية التي تبتعد عن ابناء قبيلتها او عنصرها ، تبتعد عن علاقات المساواة ، وتتحول الى الاعتماد على عبيد لا ينافسون على الملك ، ولا عمل لهم سوى الطاعة والقتل بشجاعة واخلاص في سبيل سيدهم ••• طبعا الى حين تصبح سلطة السيد مستمدة حصرا من هؤلاء العبيد او المماليك وحدهم ، فيقضون عليه ويحلون محله •

جـ ـ الدين والسياسة والفكر

١ ـ النزعة السلفية

قبل ان يضع طيب تيزيني نظريته في التاريخ والتراث العربي ، يعرج على النظريات او النظرات الاخرى وينقدها • يبدأ بالنزعة السلفية ، فيرى انها « لم تنشأ وتتبلور في اطار الفكر الرجعي فحسب ، بل وجدت نفسها ارضا خصيبة وعميقةالجذور كذلك على صعيد الفكر التقدمي تاريخيا ، هذا الفكر الذي عبر على نحو متميز وخاص عن مطامح التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي في العصور الوسيطة ، الى حد ما ، وبدءا من القرن التاسع عشر بحدود اوسع » (ص ٢٦) • فهي ـ كما رأينا سابقا ـ « ظهرت اولا كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة (الشعوبية) في صيغتها الرجعية المناوئة بشكل عام ، وبالتالي كواحد من اشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي ـ الاسلامي » (ص ٢٦ ثم ص ٣٠) • ولم يكن بد من هذه السلفية في تلك الظروف ، فكانت « مشروعة تاريخيا ، كما انها حملت عنصرا مصرفيا تقدميا » (ص ٦٣) • وظهرت السلفية ، ثانيا ، « كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى الاصول الدينية الاولى في صيغتها النصية المعتقدية » (ص ٢٦ ثم ص ٦٧) • وقد مثل هذه الدعوة « الجبريون » و « اهل السنة والحديث » • على النقيض من هؤلاء ظهر « القدريون » و « اهل الرأي » • ثالثا ، ظهرت السلفية كأحد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، الرأسمالي الامبريالي ، بشكليه القديم والحديث (ص ٢٧ ثم ص ٧٤) •

بذلك نستطيع القول استنادا الى طيب تيزيني ، ان النزعة السلفية ضمت اتجاهين متداخلين : سلفي ديني ، وسلفي قومي • الأول رجعي ، والثاني تقدمي • فالسلفية

القومية نشأت وتبلورت في مرحلة النهوض الحضاري العربي الوسيط ، وكـــانت تجسيدا للصراع الاجتماعي والقومي الذي دارت رحاه بين اقطاعيي ذلك المجتمع الذي كان فيه العرب في موقع القوة » . اما السلفية الدينية « فقد جسدت مرحلـــة العقم الحضاري والتحول الى علاقات اقطاعية منزلية بدائية مهيمنة ... »(ص ٧٨ ـ ٧٩) . والمهمات التي حملتها هذه السلفية الدينية « كانت وما تزال تنبع ، على نحـــو غير مباشر ومتوسط ، من متطلبات واحتياجات وآفـــاق العلاقات الاجتماعية الاقطاعيـــة المتخلفة والمناهضة للتقدم الاجتماعي والفكري عموما » (ص ٦٨) .

ان نظرة طيب تيزيني للسلفية لا تبدو لنا متماسكة . فهو لا يرى اختلافا جوهريا بين سلفية في العصر الاموي او العباسي وبين سلفية معاصرة . انه من الغريب ان نتحدث عن سلفية في ذلك العصر ، والاسلام ما زال حديثا ، وما زال حيا في النفوس. في هذه الحالة يمكن ان نجد انفسنا امام « ارثوذكسية » ، وهي الاتجاه المتمسك بأخلاص بالاصول الدينية . في ذلك الوقت يمكن ان نصادف اتجاهين متعارضين في موقفهمـــا من الأصول الدينية ، اتجاه « ارثوذكسي » واتجاه « كاثوليكي » ... وثمـــة تسميات اخرى كثيرة ، غالبا ما تتضمن تقييمات لهذين الاتجاهين . فيمكن ان نسمي الاتجـــاه الاول « دوغمائيا » (نصوصيا) ، كما يمكن ان نسمي الاتجـــاه الثاني « تحريفيا » ، والتقييم في كلا الحالتين سلبي . بالمقابل يمكن ان نطلق على الاتجاه الاول ايضا اسم « اصولي » ، وعلى الثاني « تطويري » ، والتقييم هنا ايجابي لكلا الاتجاهين .

نريد ان نصل من ذلك الى ان التمسك بالاصول والاخلاص لها قد يكون رجعيا . اما السلفية فهي دائما رجعية ، الا في حالة واحدة ، وعندئذ لا نتحدث عن «السلفية» بل عن « البعث » (او « الرونيسانس ») ، الذي تبدأ به عصور النهضة . فالسلفيـــة موقف يأخذ بالماضي كما هو رغم اختلاف الظروف ، وبالتالي ، مهما كان « السلف » تقدميا عظيما ، فهو في الظروف الجديدة معاكس للزمان (اناكرونيستيك) ، اي رجعي. لا يجوز ان نعامل « الاصوليين » القدماء معاملة « السلفيين الحاليين . فما يبدو الآن مغرقا في الرجعية ، قد يكون في زمانه قائدا للتقدم ، وما يبدو الآن تقدميا ، قـــد يكون رجعيا في زمانه . وقد وقع طيب تيزيني في هذا المطب .

كان ابو ذر الغفاري وعلي بن ابي طالب والخوارج « اصوليين » ، اي «سلفيين» بتعبير طيب تيزيني ، بينما ابتعد الخلفاء الامويون عن الاصول . فأي الفريقين هـــو التقدمي ؟ وكان مالك بن آنس من « اهل الحديث » ، في حين كان ابو حنيفة من «اهل الراي» . هل يعني ذلك ان ابا حنيفة لم يكن « سلفيا » ، في مفهوم المؤلف ؟ يقول جرجي

زيدان عن ابي حنيفة ، انه كان « لا يحب العرب ولا العربية ، حتى انه لم يكن يحسن الاعراب ولا يبالي به » (٣٧) . فكيف يوفق المؤلف بين « رجعية الشعوبية » و «تقدمية» اهل الرأي ، متجسدتين في شخص ابي حنيفة ؟ ويتحدث جرجي زيدان عن مالك بن أنس ، فيروي انه انكر البيعة لبني العباس ، وافتى لاهل المدينة بخلع بيعتهم للمنصور ومبايعة محمد ذي النفس الذكية . وقد غضب ابو جعفر المنصور ، ودعا بمالك وجرده من ثيابه وضربه بالسياط وخلع كتفه . اما ابو حنيفة فقد استقدمه المنصور الى بغداد واكرمه وعزز مذهبه (٣٨) . وهنا ايضا ، كيف يمكن التوفيق بين رجعية السلفية وتقدمية مناهضة الاستبداد العباسي ، متجسدتين في شخص مالك بن انس ؟

هذا بالنسبة للسلفية الدينية . وبخصوص السلفية القومية نقرأ لدى الكاتب (ص٦٤) ، ان السلفية « ظهرت ، كشكل من اشكال التصدي للشعوبية ، كذلك على صعيد الفكر النظري والديني . اذ برزت (الزندقة) في اذهان مجموعة كبيرة من المؤرخين والمثقفين العرب مرادفة للشعوبية . والحقيقة ان هذا كان واردا الى حد ما » .واضح ان الكاتب عاد وخلط بين السلفية الدينية والسلفية القومية . لكن هذا يبقى امرا ثانويا. الاهم منه ان الكاتب كان قد كتب ، ان الافكار العلمية العقلانية والمادية « زندقت » تحت راية الغزالي المعادية للتقدم الفكري والاجتماعي في الشرق العربي (٣٩) . والمعروف تاريخيا ، ان العديد من المثقفين التقدميين قد قتلوا في الخلافة العباسية بتهمة الزندقة . فكيف نوفق بين تقدمية النقيضين : السلفية القومية والزندقة ؟.

ان توماس مونتسر الذي قاد الثورة الفلاحية العظمى في المانيا (١٥٢٥) كان يدعو الى العودة للاصول المسيحية الاولى . وقد عاصر مونتسر مارتين لوثر واتصل به . وقد عبر لوثر عن مصالح البورجوازية الناشئة ، بينما عبر مونتسر عن مصالح الفلاحين والحرفيين ، مع ان مونتسر كان اكثر تزمتا واكثر راديكالية من لوثر . يقول كلود كاهن : « ان القلاقل الاجتماعية ضمن الشعب والعودة الى الاصول الدينية الاولى مرتبطان ، كما هو الغالب في العصور الوسطى ، ارتباطا وثيقا . فباسم الحنبلية ثار شعب بغداد في بداية القرن العاشر ، عندما انضم الى الحركة الانقلابية للجيش وفئات اخرى » (٤٠) . وهذا يصح ايضا على من سموا « شعوبيين » ، اذ عاد هؤلاء الى الاصول الاسلامية وطالبوا بتطبيق المثل العليا التي حملتها تلك الاصول ،

....

٣٧) جرجي زيدان ، ص ٧٩ .

٣٨) نفس المصدر .

٣٩) تيزيني : مشروع رؤية ... ، ص ٣٥٨ .

٤٠) كلود كاهن ، ص ٢٦٥ . وقد اعدنا ترجمة هذا الشاهد .

وطيب تيزيني يعترف بذلك (ص ٦٠) . بهذا الخصوص يتساوون مع ابي ذر وعلي والخوارج وغيرهم . جميع هؤلاء كانوا بالمعهد الذي يتعمله المؤلف « سلفيين اسلاميين » . ومع ذلك فمنهم الوجوه التقدمية في الاسلام ، بل لهذا السبب هم التقدميون الاسلاميون من العرب وغير العرب . « السلفية » ، اذن ، لم تكن « اولا » رادا فكريا على « الشعوبية » ، بل هي اولا ذلك الاتجاه السياسي والفكري نحو المساواة والعدالة والبساطة في الحكم الذي دعا اليه منذ ايام عثمان بن عفان ابو ذر ، ثم ثار من اجله منذ بدء الحكم الاموي مرات ومرات البدو والموالي والعبيد ، وتابعت الثورة من اجله في العصر العباسي الطبقات الدنيا من المجتمع الاسلامي .

على اننا يجب ان نلاحظ ، ان التمسك بالاصول لا يعني مطلقـا عدم الاجتهاد . فتمسك ابي ذر بالآية القرآنية « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم... » (٤١) ، ورفعها شعاراً له ، هو اجتهاد وتمسك بالاصول في الوقت نفسه . في الجهة المقابلة يحاول ايضا رجال التسلط دعم سلطتهم عن طريق النصوص الدينية او اية نصوص اخرى تقوم على اساسهاالدولة ، مثلا : والله يؤتي ملكه من يشاء (٤٢) . وبصورة عامة ، حيثما يكون للدولة (الطبقية) دين ، تنقسم النصوص الدينية الى مجموعتين : مجموعة يأخذ بها الظالم ، ومجموعة اخرى يأخذ بها المظلوم . فليس من العبث ، ان تكون جميع الحركات الاجتماعيـة الثوريـة في القرون الوسطى ، وحتى الثورات البورجوازية الاولى ، دينية واجتماعية . ذلك ان ايديولوجيا المجتمعات كانت وقتذاك دينيـة ، دينيـة « يساريـة » او دينية « يمينية » ، دين الفقراء او دين الاغنيـاء ، مذهب الفقراء او مذهب الاغنيـاء ضمن الدين الواحد .

من الضروري جدا اخذ الناحية بعين الاعتبار عند تقييم فكر او عقيدة اية حركة سياسية او شعبية . فالتعاليم الدينية ، كما اشرنا ، تحتـل الاتجاهين السياسيين : الاتجاه المتمثل بالمساواة والعدالة والشورى ، والاتجاه المستند الى الطـاعة والتوكل والصبر ... وعلى النقيض من طيب تيزيني ، لا نرى تقدمية في « سلفيـة قومية » ، انما في « سلفية » انسانية تساوي بين الناس والاقوام والامم . ان من اكبر التحريفات للدين الاسلامي هو ان يصبح « قوميا » ! .

....

٤١) سورة التوبة ٣٤ .

٤٢) سورة البقرة ٢٤٧ .

٢ ـ تصنيف التراث الفكري

هناك اكثر من سبب لوقوع الباحث في مزالق عند تقييمه او تصنيفه للتراث الفكري ٠ اولها الفهم المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الذي يؤدي الى فهم مغلوط ايضا للفكر الذي نشأ عليها ٠ وهذا الفهم المغلوط قد يعود الى التحديد المسبق لمجرى التاريخ تحشر فيه جميع الاتجاهات الفكرية والحركات الشعبية ، فتصبح النظرية مكونة للتاريخ ، لا التاريخ مكونا للنظرية ٠ انه النهج العقلي الذي لا يرى اشتراكية ، فكرا او ممارسة ، الا على انقاض الراسمالية ، ولا يرى عداء للاقطاع الا من قبل البورجوازية ٠

لقد ذكرنا آنفا توماس مونتسر ، واشرنا الى انه مثل بدعوته الدينية الطبقات الدنيا من مجتمعه، الفلاحين والحرفيين، بينما مثل لوثر مطامح البورجوازية الصاعدة٠ اما رأي طيب تيزيني بهذا الصدد فيمكن ان نستخلصه من قوله : ان الاصلاح الديني الليبرالي « لم يشكل في بدايات الثورة البورجوازية في القرن السادس عشر (خصوصا على يد لوثر ، في المرحلة الاولى من حياته ، وكالفن ، ولكن بشكل اخص على يد توماس مونتسر ٠٠٠) سوى الحد الادنى من طموح هذه الثورات » (ص ١٣٠) ٠ هنا يبدو مونتسر ممثلا بارزا من ممثلي الحد الادنى للبورجوازية في عصر الاصلاح الديني ٠ ومرد هذه المغالطة ، ان المؤلف لا يرى بديلا ـ فكريا على الاقل ـ لنظام الاقطاع المستند الى الكنيسة الكاثوليكية الا البورجوازية٠ فلماذا لا يكون مونتسر اشتراكيا («طوباويا» مثلا) ، وحتى شيوعيا دينيا ؟! ٠

وقد يعود الفهم المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية وبالتالي للاتجاهات الفكرية الى تصور نظام اجتماعي معين من خلال نظام اجتماعي آخر ، مثلا فهم التاريخ العربي من خلال التاريخ الاوربي ، وبالتالي الوقوع في مطبات كالتي ذكرنا اعلاه (٤٣) ٠ ان المؤلف لم يجد في تاريخنا الاجتماعي الاقتصادي سوى اقطاع وارهاصات رأسمالية تجارية مبكرة وسلط مركزية جامعة لهذين النقيضين وممثلة للارهاصات الرأسمالية المذكورة ، الى جانب علاقات رقية ثانوية ٠ بناء على هذا الفهم وجد المؤلف ، ان ابن خلدون والمقريزي والبلاذري والفارابي وابن رشد وابن طفيل وابا بكر الرازي ٠٠٠ ممثلون فكريا للارهاصات الرأسمالية المبكرة وان الطبري والمسعودي وابن مسكوية ومالك بن انس وابن حنبل وابن يتيمة ٠٠٠ مثلوا او خدموا العلاقات

---

٤٣) وكان الكاتب ، كما عرضنا في البداية ، قد وقع في ورطة مشابهة في محاولته لفهم الاسلام ودور العوام والعبيد المكيين فيه ، من زاوية اجتماعية اقتصادية ٠

الاقطاعية . ثم وجد المؤلف ثورات القرامطة والزنج امامه ، فلم يستطع ان يضمهم
الى اي من الفريقين ، ولم يدر ماذا يصنع بهم ، فكان المخرج : « لم تعبر عن سياق
العصر التاريخي الرئيسي ، وانما كانت سابقة لأوانها . اذ انها سارت حتى امام
الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر » (ص ٦٠) .

فهو يرفض تسمية هذه الثورات « اشتراكية طوباوية » ، يقول : « روجيه غارودي
يغالي في اتجاهه القائم على ممالاة العرب المسلمين ودغدغة عواطفهم ، حين يصف
حركة القرامطة بالاشتراكية الطوباوية ، غير مدرك ان هذ الاشتراكية نشأت بصيغتها
الدقيقة في إطار عملية الانتقال من المجتمع الاقطاعي الى الرأسمالي ، وان المجتمع العربي
الوسيط ، وان احتوى ارهاصات رأسمالية تجارية مبكرة ، فانه لم يتح لمثل تلك
الاشتراكية الطوباوية ان تنشأ » (ص ٣٥٥) .

هل ينتظر منا طيب تيزيني ان نقتنع بذاك المخرج وبهذا التعليل ؟ اليست الاحداث
هي التي تحدد في النهاية سياق العصر التاريخي ؟ اليس وقوع الشيء في زمن معين
المعروفة باسمه) بسبب معتقداتها الخيالية ، بالعكس نؤكد تقدميتها استنادا الى
برنامجها وفعلها السياسي .

في التاريخ العربي الاسلامي كان هناك دائما اتجاهان رئيسيان : اتجاه
استبدادي يعبر عن السلطة المستبدة ، واتجاه شعبي يعبر عن مصالح ومطامح
الشعب من بدو وموالي وعبيد وفلاحين وحرفيين . ولهذا الاتجاه الشعبي اشكال
عديدة ، منها المثالي والمادي ، المتدين والملحد ، منها المساواتي او الشيوعي ومنها
الاستبدادي العادل ... ان هذه الاتجاهات الشعبية تحمل افكارا كثيرة ومتنوعة ،
كانت تقدمية في زمانها ، وقسم منها ما زال تقدميا في عصرنا . هذه الاتجاهات بما
فيها من غيبيات وخزعبلات واوهام تقدمية في عصرها ، لانها بالتحديد عبرت عن
مصالح ومطامح الطبقات الدنيا وقتذاك ، بينما لم يبق في الوقت الحاضر من تقدمية
تلك الاتجاهات الا القليل .

لنترك الان الاديولوجيا ونتوجه قليلا الى الفلسفة والعلم ، لنناقش تصنيفات
طيب تيزيني في كتابه « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ،
الذي يقول عنه الكاتب : « وقد هدفت من كتابي هذا ان احلل تطور قضية العالم
المادي ـ الوجود المادي بأشكاله الاساسية لدى الفلاسفة العرب الاسلاميين آنذاك ،
وذلك بالعلاقة مع طرح المؤثرات اليونانية الفلسفية التي انعكست كثيرا او قليلا وبهذا

الشكل او ذاك في فكر اولئك الفلاسفة » (ص ٤٠٨) ٠ في هذا الكتاب يعتبر المعتزلة مراطقة ماديون وعقلانيون (انظر ص١٢٩) ٠ ان المساهمات الفكرية للمعتزلة تدخل ضمن نطاق « علم الكلام » الذي عرفه ابن خلدون : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة » (٤٥) ٠ واذا علمنا ان « المادية » تقول ـ استنادا الى انجلز ـ بأولوية المادة على الروح ، نستنتج عندئذ ان المعتزلة ليسوا ماديين ، انما « عقلانيون » فحسب ٠ وهناك بين المعتزلة من قادته العقلانية الى « الزندقة » او الالحاد ، فسرعان ما تبرأ منه جماعة المعتزلة ونبذوه (٤٦) ٠

ويقول تيزيني عن الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد ، انهم فلاسفة ماديون هرطقيون وعقلانيون ، ويضيف عن ابن رشد انه جدلي (ص٢٨٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٣ ، ٣٤٩ ، ٣٥٥ ، ٣٦١ ، ٣٧٢ ، ٣٨٨) ٠ اما الكندي فقد « اخذ ارسطو وعرفه ممزوجا بملامح افلاطونية حديثة ومن خلال مواقع اسلامية لاهوتيه » (ص ٢٦٤) ٠ وبالتالي اذا كان ارسطو وافلوطين ماديين ، فيكون عندئذ الكندي ايضا ماديا ٠ واما الفارابي فقد تجاوز الثنائية بين الاله والعالم ، وتجاوز مصادرة الخلق من عدم ، عن طريقة مقولة « الفيض » الالهي لافلوطين ٠ كذلك ساهم ابن سينا في عملية تجاوز الثنائية « مادة ـ صورة » الافلاطونية و « اله ـ عالم » (ص ٣٠٢) ٠ وكان ابن طفيل امتدادا طبيعيا لفكر ابن سينا المادي الهرطقي برهانا كافيا على انه قد وقع في اوانه ؟ ام اننا نريد ان نرغم الاحداث على ان تتبع الخط الذي كوناه في ذهننا ، ونرفض كل ما يعرضه على انه خارج التاريخ او سابق له ؟٠ واذا نحن فعلنا ذلك بالقرامطة والزنج ، فكيف نعامل الثورة البابكية وثورة الزط وثورات وانتفاضات الشيعة والخوارج المستمرة ؟ وما تصنيفنا لافكار مزدك وابي ذر والخرمية وابن الراوندي ، هل هي اقطاعية ام بورجوازية ، ام انها سابقة لاوزانها ؟ ان التاريخ معطيات نستطيع ان نشرحها او نفسرها ونربطها ببعضها ، لكننا لا يمكن ان نهملها لانها ظهرت بالاتجاه المناقض لخط تفكيرنا ٠ ان العلة في الناظر ، لا في المنظور!

ومن اسباب وقوع الباحث في تقييمات خاطئة للتراث الفكري هو الانطلاق ، لا من الظروف التي ظهر فيها التراث ، بل من الحاضر الذي يعيشه الباحث ، وبالتالي تطبيق معايير حديثة على هذا التراث ٠ يقول تيزيني : « وفي رأينا ان حركة القرامطة (في

---

٤٥) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٥٨ ٠

٤٦) انظر زاهية قدورة : الشعوبية واثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الاسلامية في العصر العباسي الاول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٢ ٠

اواخر القرن التاسع) التي مثلت رد فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي الاقطاعي ، حملت بذورا لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية ، ممتزجة باشكال متعددة من التطورات الغيبية المتعددة · وهذه البذور ظلت كذلك ، دون ان تتحول الى ثمار ، كما حدث في اوروبا القرن السادس عشر » (ص ٣٥٥ حاشية) · يفهم من هذا القول ان التطورات الغيبية الدينية هي التي دفعت الكاتب لان يبعد عن حركة القرامطة الصفة « الاشتراكية الطوباوية » ، مع ان تعبير « الطوباوية » ما كان ليلصق بالحركة لولا الصفة غير العلمية الناجمة عن التصورات المذكورة ، والا لقلنا « اشتراكية علمية » . ولا حاجة لان نكرر ان دينية الايديولوجية ليست كافية للحكم عليها او لها ، وخاصة في ذلك العصر · اما معيارا المادية والجدلية ، فهما معياران ماركسيان ، حديثان نسبيا · ولما ان المسلمين لا يستطيعون لعن طرفة بن العبد ، لأنه لم يكن مسلما ، كذلك لا يجوز للماركسي ان يناقش الفارابي بالمادية الجدلية ، فكيف يناقش بها القرامطة او الخوارج او الزنج · وهناك معيار القومية ، لكنه حديث ايضا ولا يصح استعماله في القرون الوسطى ·

على اننا نلاحظ ان الكاتب يغفل عن ان القرامطة قد اقاموا مجتمعهم لزمن يزيد على القرن ، كما سبق القول · لقد تحولت بذورهم الاشتراكية الى ثمار ، اذن · ومن هنا نقول ، ان عدم الاطلاع او تجاهل بعض التاريخ هو سبب آخر لتصنيف التراث تصنيفات خاطئة ·

يضاف الى ذلك ، ان الباحث ، عندما ينطلق في تقييمه للحركات السياسية والشعبية من فكرها او عقيدتها ، غاضا النظر عن اهدافها السياسية والطبقية ، فانه قد يقع بسهولة في احكام خاطئة وخطيرة · هذا يعني ضرورة التفريق بين الحركة الجماهيرية والحركة العلمية ، بين الجماهير الثائرة والفرد المفكر عند النقد والتقييم ، يعني ضرورة التفريق بين « الايديولوجيا » بالمعنى الماركسياني (نسبة الى شخص ماركس) والعلم · اننا لا نحكم على ابن خلدون بالرجعية رغم ممارساته السياسية الارتزاقية ورغم تدينه وتاثره بمذهب الغزالي (٤٤) ، بل نحتفي به مفكرا تقدميا اوجد علم التاريخ · بالمقابل لا نقول برجعية « الخرمية » (التي ينتسب اليها بابك ، قائد الثورة (ص ٣٣٠) · اخيرا كان ابن رشد قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط حيث تلاشت الثنائية بين العالم والاله (ص ٣٥٥) ·

....

٤٤) قارن ايف لاكوست : العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٤ ·

يصنف الغزالي ، رغم كل تعصبه ، سقراط وارسطو وشيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي بانهم « الهيـــون » ، اي يقولـــون بـ « مدبر اول للعالم • ومع ذلك فان « مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا ، يجبتكفيرهم في ثلاثة منهم ، وتبديعهم في سبعة عشر ••• اما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم : ١ ـ ان الاجساد لا تحشر ••• ٢ ـ ومن ذلك قولهم : (ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات) ••• ٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته ، فلم يذهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل » (٤٧) • ان قـدم العالم وازليته يعتبر من الفلسفة المادية ، كذلك « وحدة الوجود » ، التي قال بها الى هذا الحد اوذاكالفلاسفة الاسلاميون المذكورون تعتبر من الفلسفة المادية • لكن هاتين المقولتين الهرطقيتين العقلانيتين لا يكونان لوحدهما فلسفة مادية • حتى ابن رشـد الذي يعتبر اكثرهم تطورا في هذا المجال ، ينقل تيزيني عنه : والاله يتحول على هذا الطريق الى (قوة) او (عقل) العالم الساري في هذا العالم الممسك به ، وعلى هذا يصح القول (ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظـــه) (٤٨) • ان طيب تيزيني يجعل من الجزء كلا ، فيحكم من مقولة « وحدة الوجود » على قائلها بالمادية ، حتى ولو كانت وحدة « روحانية » للوجود • فيقول : « ان الصوفية الاسلامية شكل خجول من اشكال الفكر المادي الهرطقي » (ص ٤١٠) • وهذا راي فيه من الشطط الكثير •

اخيرا ، من اسباب وقوع الباحث في احكام خاطئة حـــول التراث « ادلجـة التاريخ » ، اي النظر اليه بعين الاديولوجي ، لا بعين العالم • والعين الاديولوجية تضفي على ما تراه دائما صبغتها • فترى مثلا في تناحر العصبيات صراعا قوميا ، وفي الزندقة « شعوبية » • وفي الوقت الذي يصور فيه تيزيني الفلاسفة الاسلاميين مجرد امتداد لارسطو ، تراه يقلل من شان ارسطو لرفع قدر الفارابي وابن سينا وابن رشد (٤٩) • ثم تراه يعتبر كلا من الفكر البورجوازي التقدمي والاشتراكية العلمية الوريث الشرعي للتراث الفكري العربي (ص ٣٥١، ٣٥٨ «من التراث الى الثورة») • ان من المشروع للفرد ان يفخر بما انجزه اجداده ، لكن هذا لا يجوز ان يدفعنـا الى الادعاء بما ليس لنا •

---

٤٧) الغزالي ، المنقذ من الضلال • لدى تيزيني ، مشروع رؤية ••• ، ص ٣٢٢ •

٤٨) ابن رشد ، تهافت التهافت • لدى تيزيني ، مشروع رؤية ••• ، ص ٣٨١ •

٤٩) انظر توفيق سلوم : التاريخية في دراسة التراث الفلسفي ـ ٢ ، مناقشة لاعمـال حسين مروة وطيب تيزيني ، في : الطريق ، العدد ٤ ، اب ١٩٧٩ ، ص ٢٠٠ •

١ ـ تأثير الغرب

قلنا ، انه في المجتمع العربي الوسيط لم يكن هناك اقطاع ، بل استبداد شرقي سياسيا ونمط انتاج آسيوي اقتصاديا · كانت هناك رأسمالية تجارية ربوية موزعة بين الدولة والافراد · وهذه الرأسمالية وجدت ايضا لدى الفينيقيين (الكنعانيين) وفي المدن الساحلية الايطالية ··· وغيرها · وكانت هناك ايضـــا حرفة متطورة ، قسم منها للدولة وقسم تشرف عليه الدولة واذا كان ثمة احتمال تاريخي للوصـول الى المرحلة الرأسمالية ، فعن طريق الدولة التي كانت تهيمن على كـــل شيء والتي ارتبط بها كل تطور · لكن جليد الاستبداد الشرقي ونمط الانتاج الاسيوي لم يخرقه، لا القرامطة ولا محمد علي باشا بل اوربا الرأسمالية هي التي خرقته ·

عندما جاءت القوى الرأسمالية الاستعمارية لم تجد امامها « حركة تحـــولات بورجوازية عربية اولى » (كمـــا يظن تيزيني ، ص ٢٩٣ من التراث الى الثورة) ، ولم تقم « تواطؤا عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورجوازيين فيالمدينة والريف العربي (ص ٢٩٣) ، انمامنها وبتأثيرها نشأ لاول مرة النظام الاقطاعي في الامبراطورية العثمانية التي كنا نتبع لها · وهكذا اصبحت الملكية الخاصة للارض ، المغتصبة من قبل الاقطاعيين في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين ، ارضية يمكن ان يقوم عليها تطور رأسمالي خاص في بلادنا · فالرأسمالية الاوروبية الغازية اخذت بيدنا لنتطور رأسماليا · غير ان التطور الرأسمالي يعني ايضا فتح الحـــدود والتبادل الحر ··· وان « يأكل القوي الضعيف » ، فأكلونا !

ان هذا الذي يسميه الكاتب تواطؤا تاريخيا بين الاقطـــاع المحلي والامبريالية الغربية (ص ٨٤) ، كان في الحقيقة خلقا للاقطاع المحلي من قبل الامبريالية · بذلـك تحولت الارض من ملكية اميرية او مشاعية الى ملكية فردية · وهذا الاقطاع العربي لم يكن مشابها للاقطاع الاوربي الا من حيث الملكية الخاصة للارض ، وبالتالي لـــم يكن بالاصل مناقضا للتطور الرأسمالي · ونحن نعلم ان الملكية الخاصة للارض لم تكن في اوربا موضوعا للخلاف والتناحر بين البورجوازية والاقطاع ، انما تحريـــر الاقنان وتحرير التجارة والاستثمار وفتح الحدود ··· وغيرها ، اما الملكية الخاصة فكانت مقدسة في نظر البورجوازية · على هذا الاساس يمكن الزعم ان البورجوازية العربية انبثقت في صلب الاقطاع ، ولكن لا يصح القول ان هذه العملية تمت « قبــل نشوء الامبريالية » (ص ٨٤) · في مكان آخر نقرأ لدى الكاتب ، ان توقيت انبثـــاق

وانطلاق نهضة البورجوازية العربية الوليدة كان بالخط العام متطابقا مع توقيت انبثاق وانطلاق ظاهرة الامبريالية (ص٨٠ ، كذلك ص٨٣ و٨٤ و٢٩٣) ٠ فهل كان هذا التواقت مصادفة ام جاء نتيجة ارتباط (اي علاقة سببية) ؟٠ لكـــن في مكـان ثالث يطرح الكاتب رأيا مغايرا مرة اخرى : « لقد نشأت البورجوازية العربية في كنف التدخـل الاستعماري الرأسمالي في الوطن العربي هجنية ٠٠٠ » (ص ١٢٣) ٠

ان المغالطات التي يقع فيها الكاتب بصدد العلاقـــة بين الطبقات الاجتماعيـة العربية الحديثة والرأسمالية او الامبريالية الغربية ناجمة عن فهمه المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية العربية منذ القرن السابع حتى الآن ٠ فهو ، كمـــا رأينا ، لا يفرق بين نمط الانتاج الآسيوي والاقطاع، كذلك لا يفرق بين الاقطاع الاوربي والاقطاع العربي الحديث الذي ليس اكثر من « رأسمالية ريع » ، ولذلك يصعب عليه تحديـــد العلاقة بين الامبريالية والاقطاع المحلي ، فيقول تارة بـــ « التواطؤ » وتارة اخـرى بـــ « التصادم » ٠ ثم يحل هذا التناقض على الشكل التالي المتسم بالضعف وعـــدم القدرة على الاقناع :

ان الاستعمار الغربي الحديث « لم يعمل على انهاء الاقطاع في الوطن العربي انهاء عميقا وشاملا حين اصطدم به ممثلا في شخص الامبراطورية العثمانية ، وانما استبقى منه احدى خصائصه الرئيسية ، وهي نزوعه الى ايجـــاد تكتلات وكيانـات اقتصادية هزيلة متبلدة ترفض التقـــدم الاجتماعي وتنـــاور علـى التوحيد القومي والوطني ٠ بهذا المعنى نجد الاستعمار لم يسهم في القضاء على الاقطاع عموما ، بل على احد مظاهره ، على الامبراطورية العثمانية ، التي شكلت في حينه كيانا مركزيا مثل ، بشكل او باخر ، عقبة امام التدخل الاستعماري الرأسمالي بشؤون الشعـوب المكونة لتلك الامبراطورية ٠ وبدقة اكثر نقول ان الاستعمار ذاك ساهم في الخط الاول في القضاء على الاطار السياسي للبنيان الاقطاعي العثماني ، ملحا في نفس الوقت وبنفس الحزم على الابقاء على العلاقـــات الاقطاعية الطبقية الاقتصادية في الوطن العربي ، ولكن في اطارات سياسية مبعثرة في العراق وسورية والسعودية الخ٠٠٠ ها هنا يصبح سهلا ان ندرك هوية الطرف الثاني من ذلك التواطؤ التاريخي ، الذي هو الاقطاع ٠ ان الاستعمار لم يتواطؤ مع الاقطاع العثماني المركزي ، وانما مـــع الاقطاع المبعثر سياسيا واقتصاديا واجتماعيا في الوطن العربي » (ص ٢٩٤) ٠

لم يكن تطور الرأسمالية العربية ، اذن ، طبيعيا ٠ هي ـ بتعبير آخر ـ لم تنبت

الغربـــاء فنمت وسيطرت الآن ٠ ومـن من هذه الارض ٠ لقد زرعت في ارضنا من الغربيـاء فنمت وسيطرت الآن . ومـن الطبيعي في حالة كهذه ان يكون الفكر البورجوازي العربي بمعنى مــا مستوردا ٠ بالمقابل لا نستطيع الادعاء بأن الفكر البروليتاري اصيل ، بـــل هو الآخر ، بالمعنى نفسه ، مستورد ٠ وقد وصل الينا قبل ان توجـــد طبقة البروليتاريا ٠ ان الفكـــر البورجوازي والفكر البروليتاري ، كلاهما فكر اوربي ... ليس بمعنى انه ملكيـــة خاصة لاوربا ، بل بمعنى انه نشأ فيها ، حيث كان مستوى قوى الانتاج وعلاقـــات الانتاج قد وصل الى درجة ملائمة لهذا النشوء والنمو الذي قام ايضا على تراكمات مصرفية بشرية منذ آلاف السنين ٠ ومن هذه التراكمات لا بد ان يؤكد الفكر العربي الاسلامي العربي ٠ ان « الاستيراد » او « الانتاج » الفكري ليسا مقياسين للمشروعية او للصلاحية او لعدم المشروعية والصلاحية ٠ المقياس هو الاستجابة للواقع ٠

لهذا السبب نرى ان المؤلف لم يكن منصفا ، عندما نعت بعض المدارس والمذاهب الفكرية والفلسفية البورجوازية بأنها « ايديولوجيا استعمارية وافدة » (ص ٣٢٦) وانهـــا « فلسفات استعمارية » (ص ٣١٤) ، ذلك انهـــا وضعت اصلا للمجتمعات الرأسمالية البورجوازية المتقدمة في مراحـــل معينة من تطورهـــا ، وليس خصيصا لبلادنا ٠ واغلبها لم يكن واضعوها يفكرون بنا او ببلادنا ، عندما خرجوا بهـــا ٠ وينكر المؤلف من اشكال هذه الاديولوجيا الاستعمارية الوافدة او الغازية : الذرائعية والوجودية والوصفية (ص ١٨٦ ، ٣١٤ ، ٣٢٦) ، وفلسفـــات ونظريـــات نيتشة وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركفارد وهايدجر (ص ١٢٦) ٠ وهـــو يخطىء عندما ينعت « الوجودية » بانها بورجوازية وفرنسية ٠ فهي في الحقيقة بدأت مـــن كيركيفارد الاسكندنافي ، واكبر فلاسفتها هيدجر الالماني ، ثم انها بورجوازية صغيرة في صيغتها الفرنسية ٠

نصل مما سبق الى الراي ، بانه لم يكن هناك شيء من التآمر الثقافي ، كل ما في الامر ان بورجوازية تابعة تتعلم من بورجوازية قائدة ٠ فبورجوازيتنا تستـــورد السلع والافكار ، وعلينا ان نوجه هجومنا الى هذه البورجوازية المستوردة ٠ وفـــي هذه الحالة ، علينا ان ننتج البدائل ٠ وما هي البدائل التي تنتجها البورجوازية ؟ لا شك انها ستكون بورجوازية مثلها ، فكل يخلق الاشيا على شاكلته !

ان طيب تيزيني يتحدث عن الفلسفات الاستعمارية ، المذكورة اعـــلاه ، التي ادخلها الاستعمار وكذلك المثقفون البورجوازيون الى الوطن العربي (ص ٣١٤) ، كما يتطرق الى الغزو الثقافي الاستعماري الذي اريد لـــه ان يضفي على الوضـــع

الاجتماعي الهجين طابع المشروعية وطابع الوضع الفطري الابـــدي (ص ٣١٠) ، ويتحدث ايضا عن الطبقة البورجوازية العربية التي لم تستطع ان تكون ايديولوجية بورجوازية خصوصية مستقلة (ص ٣٤٨) ٠٠٠ من ناحيـــة اخرى يرفض الكاتب الموضوعة القائلة بأن « الاشتراكية العلمية » المنتشرة في الوطن العربي الى هـــذه الدرجة او تلك « مستوردة من الخارج (ص ٢٠٤ ، وكذلك ص ٣٣٨ و ٣٦٠) ٠ وفي مكان آخر ينتقد ممثلي « نزعة المعاصرة » في انهم « لـــم يكتشفوا المنهجية المادية التاريخية الجدلية ، وفي اطار ذلك الجدليـــة التاريخية التراثية ، ضمـــن مجموعة الافكار الاوربية الوافدة والمعتبرة كذلك بأشكال جنينية في الفكر العربي الوسيط الا بحدود ضئيلة ، واكثر الاحيان بشكل ملموس وسطحي ومزيف ٠٠٠ » (ص ١٢٥ ، انظر ايضا ص ٣٢٠) ٠ ثم في مكان ثالث يعتبر الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي الامتداد النوعي الحقيقي للعناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمي في التراث العربي ، وان الاشتراكية العلميـــة هي الوريث الشرعي لتلك العناصـر (ص ٣٥١ ، ٣٥٨) ٠ ثم يتساءل الكاتب : « واذا كان الامر كذلك ، فهـل النظرية الماركسية هي (المستوردة) لنا و (الداخلية) على تراثنا ، ام ان تراثنا بعناصره تلك هو (المورد) لها و (الدخيل) عليها ؟ » (ص ٣٧١ ، ٣٧٢) ٠

بعد هذا يستغرب القارىء مهاجمة تيزيني لروجيه غارودي ، عندمـــا يؤكـد الاخير بأن للمسلمين طريقهم « الاسلامي الخاص » في الوصـــول الى الاشتراكية ، وانه « ليس مطلوبا من الشعب عندما يختار الاشتراكية ان يعتنق قيما اجنبية ، بـل يختار ما يشاء في مسار تاريخه الخـــاص » (ص ٣٥٣ لـــدى تيزيني) ٠ ان المرء ينتظر من تيزيني الاتفاق مـــع غارودي في هذه المسالـــة ، طالما ان تيزيني يعتبر الاشتراكية العلمية قد نبعت من تراثنا ٠ غير ان لتيزيني راي اخر ، فهو يتساءل ردا على غارودي : « ما هي الاشتراكية التي يمكن الشعب العربي بفئاتـــه المسلمة ان يختارها دون ان يعتنق (قيما اجنبية) ؟ بكلمة اخرى ، هل تتـــاح لهذا الشعب ان يحقق (اشتراكية اسلامية) خاصة تنبع من (مسار تاريخه الخاص) ؟ » (ص٣٥٣)٠ ويؤكد ، ان هنالك « تفاعل حضاري عالمي يدخل بصيغة او باخرى في تركيب حضارة هذا الشعب او ذاك ، وبالتالي في تركيب هذه (المرحلة القومية المعاصرة) او تلك ، تبعا لقانون (العلاقة بين الداخل والخارج) ٠٠٠ » (ص ٣٥٣ ، ٣٥٤) ٠ ثم يتساءل مرة اخرى : « واذا تبين اننا مدعوون الى استيعـــاب ذلك الفكـــر عبر الموجبات والمقتضيات والآفاق الثورية لـــ (مرحلتنا القومية المعاصرة) ، فهل ينبغي علينا رفضه اذا تذكرنا ، فجاة ، بانه ذو مصدر (اجنبي) ؟ ثم هل يجعلنا القرامطة في حركتهم الثورية وابن رشد في منظومته العقلانية الهرطقية وابن خلدون في ملامساته العميقة

لمبادىء المادية التاريخية ، هل يجعلنا هؤلاء جميعا نرى ان امتدادهم النوعي التراثي يقف عند اخلافهم من بني جنسهم ، العرب المسلمين ؟ » (ص ٣٥٥ ، ٣٥٦) ٠

هل يفهم من هذا الجواب ان الاشتراكية العلمية حقا مستوردة ؟ ان طيب تيزيني يتهرب هنا من الجواب الصريح ، ويكتفي بالقول ان الاشتراكية كنظام وكنظرية تمثل بالنسبة الى المرحلة القومية المعاصرة اعمق متطلباتها الذاتية ، وان هذه الاشتراكية نظاما ونظرية قدمت برهانا عمليا قاطعا على جدارتها في حل اشكالات التقدم والتخلف ٠٠٠ (ص ٣٥٦) ٠ بغض النظر عن ان هذه الاقوال تحتاج الى برهان ، فهي لا تعتبرردا على رأي غارودي ٠ في مكان آخر نسمعه يقول : « ٠٠٠ ان الجماهير العربية الكادحة وجدت ، في مرحلة النهوض البورجوازي العربي الهجين ، فيوضع لا يتيح لها القدرة على تمثل الافكار والنظريات التي حملتها الى الوطن العربي رياح الغرب باتجاهاته الاصلاحية الرأسمالية الاستعمارية ، والاشتراكية الخيالية ، والاشتراكية العلمية » (ص ٣٢٠) ٠ هكذا تبين لنا ان طيب تيزيني يناقض نفسه ، فتارة يقول بأنالاشتراكية العلمية غير مستوردة ، وتارة اخرى يقول العكس ٠ وفي تارة ثالثة يرى ان الاشتراكية العلمية بشكلها التأملي اتاحت لموضوعة « النظرية الدخيلة او المستوردة » ان تفرض نفسها على قطاعات كبيرة في هذا الوطن ، منها ، بل ربما في مقدمتها ، قطاع واسع من الجماهير الكادحة نفسها (ص ٣٣٨ انظر ايضا ص ٢٦٥) ٠ « والتأملية » من الاشتراكية العلمية يقصد بها الكاتب الاتجاه الشيوعي الرسمي في الوطن العربي ٠

٢ ـ الجماهير والتراث

يجد طيب تيزيني في رؤية مثقفي وسياسيي الجماهير الكادحة للتراث العربي الاسلامي وجهين : في وجهها الاول « تحمل عناصر التحريض على التصدي لذلك التراث وقضاياه النظرية بأفق مسيس عملي ، افق الكفاح من اجل بناء علاقات اشتراكية في الوطن العربي ، تلك العملية التي تشترط جعل الجماهير الكادحة في مركز الثقل للنشاط السياسي العام ٠٠٠ » (ص ٣٤٠) ٠ اما الوجه الآخر ، وهو الذي يتبناه غارودي ، « فيسجد نكوصا علميا معرفيا وايدلوجا طبقيا الى الوراء ٠ فالدعوة الى رؤية ذلك (التراث) من حيث هو حلال فعلي لمشكلاتنا المعاصرة ، من حيث هو مرجع تختزن فيه الحلول والاجابات ٠٠٠ هي صيغة (يسارية) مقلوبة من صيغ (السلفية الدينية الوثوقية) » (ص ٣٤٠) ٠ وهذا الاتجاه يعتبره الكاتب سلاحا ذا حدين : « فهو من طرف يهدف الى اقناع الجماهير العربية الكادحة بأفكار الاشتراكية والتقدم وبضرورة العمل على الكفاح من اجل مجتمع اشتراكي في وطن

عربي موحد قوميا ... » (ص ٣٤١) . « ولكن حده الآخر يمكن ان يؤدي الى نتائج غير مباشرة ومناقضة للاهداف التي وصفت له . ومن هذه النتائج الاعتقاد بأن الجماهير العربية الكادحة لم تعد بحاجة الى الاشتراكية العلمية المطوعة اشتراكيا علميا لخصوصيات مشكلاتها ، وذلك لان تاريخها وتراثها جديران بأن يمداها بما تحتاجه من اجابات نظرية سياسية واقتصادية وفلسفية واجتماعية وقومية الخ .. ها هنا تعبأ تلك الجماهير ، مرة اخرى ، ضد الاشتراكية والتقدم والوحدة القومية انطلاقا من موضوعة (الافكار المستوردة) ، لتجر الى مصب الاصلاحات الاجتماعية واللاتاريخية واللاتراثية ، وربما كذلك الى تيار الشوفينية القومية او التعصب الديني » (ص ٣٤١) .

ان المرء ليستغرب ، كيف يمكن ان يؤدي اختيار شعب لطريق اشتراكي انطلاقا من مسار تاريخه الخاص الى الشوفينية او التعصب الديني ، فالاشتراكية لا تتفق مع الشوفينية ولا مع التعصب الديني : اما اشتراكية وبالتالي لا شوفينية ولا تعصب ديني ، واما شوفينية وتعصب ديني وبالتالي لا اشتراكية . وتيزيني نفسه كان قد انتقد الاتجاه التأملي في الاشتراكية العلمية ، لان اصحابه خضعوا « لظاهرة الانفصال عن الواقع الحي ، معتقدين ان الحكمة والعلم ينبعان من الكتب ليصبا في الكتب ، بعيدا عن مجرى الحياة الدافق » (ص ٣٢٨) .

الا ان الخلاف مع تيزيني اوسع واعمق من ذلك بخصوص النظرة الى الجماهير والتراث . على الصفحة ٣٢١ نقرأ : « ان الجماهير العربية الكادحة التي خيبت آمالها بشكل عميق وشامل في مرحلة نشوء النهضة العربية البورجوازية ... ، تجد نفسها امام الفكر الاشتراكي الجديد ، الذي طرح لاول مرة بصيغة علمية وقابلة للحل قضية تحرير الجماهير المضطهدة في العصر الحديث ، فتحس انها اصبحت حائزة على الاداة الفكرية لتحريرها وتقدمها » (انظر كذلك ص ٣٢٤ ، ٣٢٥) . وعلى النقيض من ذلك نقرأ في مكان اخر : « بل يمكننا القول بأن تلك الجماهير كانت غائصة حتى العظم في الايديولوجية الاقطاعية في احط اشكالها واكثرها تخلفا ومناداة للتقدم » (ص ٣٢٠) . « ... ان الجماهير الكادحة ... غارقة حتى اذنيها في الايديولوجية الاقطاعية ، التبريرية الجبرية الغيبية ، بحيث ان المفكرين التقدميين والفرق السياسية والدينية التقدمية اظهرت بأنها دخيلة على التاريخ الاسلامي (في العصر الوسيط) والاسلامي والعربي (في العصر الحديث) ، وبانها بالتالي عدوة تلك الجماهير (المؤمنة) و (العربية الاسلامية المؤمنة الاصيلة) » (ص ٣٣٢) . « ها هنا ... نجد امامنا شاهدا حيا على ان الجانب السلبي المنافح

للتقدم الاجتماعي والعلمي من تراثنا ، قد اصبح جزءا عضويا من البنية الايديولوجية للجماهير الكادحة طوال رحلة تاريخية مديدة ، تمتد على الاقل من القرن العاشر ، (ص ٣٣٥) .

اذا كانت الجماهير العربية الكادحة هكذا غارقة حتى اذنيها في الاديولوجيا الاقطاعية ، فكيف يقول الكاتب ان النزعة التأملية (ويقصد بها الشيوعية) « انتشرت على نطاق واسع في نطاق الجماهير الكادحة ومثقفيها » (ص ٣١٣) ، وكيف يمكن الادعاء ان المثقفين العرب المتبنين للاشتراكية العلمية هم «مثقفو الجماهير الكادحة» (ص ٣٣٥ ، ٣٤١ ، ...) ، وان القـوى والاحزاب الاشتراكية العلمية « ممثلة للجماهير الكادحة » (ص ٣٣٨) ؟! هذا في الوقت الذي يؤكد فيه الكاتب على وجود قطيعة بين المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين من جانب والجماهير من الجانب الآخـر (ص ٣٣٩) ، وان هنـاك غربة وقطعية بين النظرية الاشتركيـة العلمية والجماهير العربية الكادحة المؤمنة (ص ٣٥٨) ، وتناقضا بين الجماهير والاحزاب التقدمية تحول احيانا الى صراع (ص ٣٣١ ، ٣٣٢) .

اذا كان الكاتب يقصد ان الجماهير ليست ماركسية ، فهذا صحيح . وهل من الضروري ان يكون جميع الناس ماركسيين ؟ فاذا كانت الماركسية اداة علمية (*) ، فهل جميع الناس علماء او مثقفون ؟ اما اذا كـان يقصد ، ان الجمـاهير العربية الكادحة ضد التقدم او الاشتراكية ، فهذا خطأ كبير ، فيـه الكثير من التجني على الجماهير وعلى الحقيقة . ان التاريخ العربي الاسلامي مليء بالثورات والانتفاضات والتحركات الشعبية ضد الاستبداد والاستغلال والعدوان الخارجي . وفي العصر الحديث برهنت هذه الجماهير مرارا وتكرارا على انها في مقدمـة العاملين للتقدم والناهضين للرجعية ، عمليا وليس نظريا او فكريـا . ان الجماهير العربية ، حتى الان ، لا تدرس فكر القوى السياسية وبرامجها ولا تناقش المثقفين لكي تقيمهم ، بـل تنظر عمل هذه القوى وسلوك هؤلاء المثقفين . اما انها مؤمنة ، فهذا صحيح ، ومـا الضرر في ذلك ؟ هل يريد المثقفون « الاشتراكيون العلميون » ان يتدخلوا حتى بيـن الانسان وربه ؟ ان طيب تيزيني يعامل الجماهير معاملة الفيلسوف ، فلا يرى امكانية في المزاوجة بين « الايمان » و « العلم » . لذلك تراه يقترح من اجل ضم الجماهيـر المؤمنة الى الثورة تبيىء ايمانها مع اهداف العمل السياسي والاجتماعي الراهن ، وذلك عن طريق : « ١ ـ الانطلاق من تأويل ذلك الايمان على نحو يبرر ، ولا نقول ،

(*) او « دليل عمل حي » ، كما يقول الكاتب (٣٥٨) .

يمقلن ، العمل من اجل تلك الاهداف بآفاقها العملية اولا والنظرية ثانيا ٢٠٠٠ ـ التركيز على تكوين اتجاه شامل يعمل على اقناع المؤمنين بان الاعتقاد الديني ليس من شانه بالضرورة ان يتجسد في السلوك السياسي الاجتماعي الذي يقوم به ، بحيث ينحصر هذا الاعتقاد في نطاق العلاقة المجردة بين (الفرد) و (الله) ٠٠» (ص ١١٣ ، ١١٤)٠

ان الكاتب يستند الى ايمان الجماهير مع ما فيه من « تبريرية وجبرية وغيبية »، ليصل الى ان الجماهير غارقة حتى الاذنين في الاديولوجيا الاقطاعية٠ وهذا استنتاج تعسفي ، يغطي نصف الحقيقة ٠ فانسان هذه الجماهير المؤمن بالله والملائكة والجن ، هو نفسه فرض الوحدة السورية المصرية وحمى القرارات الاشتراكية الناصرية وحرر الجزائر من الاستعمار الفرنسي ، وهو الذي ثار على الطغيان السعودي في بداية هذا القرن الهجري ، وما زال يقاتل في سبيل تحرير فلسطين من الصهيونية والامبريالية الاميركية ٠ فهل هذه الافعال تمليها اديولوجيا الاقطاع المتواطئ مع الاستعمار ؟ ٠ اما مطلب « تبييء الايمان » فهو تحوير للمطلب التقدمي في فصل الدين عن الدولة ٠ ان مبدأ فصل الدين عن الدولة يعني ابعادها عنه ، عدم تدخل الدولة في امـور الدين ٠ فهو فصل مؤسساتي ، ولا يعني فصم الانسان عن نفسه ، بحيث يؤمـن في البيت او الجامع ، ويترك ايمانه هناك عندما يخرج الى العمل السياسي ٠ ونحن نرى ان على المثقف ان يفكر كيف يساهم في دعم الثورة ضمن الجماهير ، لا ان يفكر في كيفية ضم الجماهير الى الثورة ، اذ ليس هناك ثورة دون جمـاهير ، وهذه « الثـورة » التي تحتاج الى انضمام الجماهير اليها هي ثورة المثقفين ، ثورة بين اربعة جدران وعلى صفحات الكتب ٠

ان النظرة النخبوية للكاتب تفصح عن نفسها في « مشروع رؤية ٠٠٠ » ايضا ، حيث يقول : « ونحن حين نلاحظ ان ابن رشد ، ومن قبله آخرون مثل ابن طفيـل ، قد جعل من « الجماهير » اقل قدرا وقيمة من (الفلاسفة) او المفكرين بشكـل عام ، فانه من الضروري التأكيد على ان ذلك قد تم بغاية الدفاع عن الفلسفة والفكر العقلاني عموما ، وبغاية تجريد الذهنية الاقطاعية الغيبية تلك من ادعائها بانها القيمة علـى الفلسفة والعقل ٠ وبمعنى اخر ، ان الفلاسفة الاسلاميين العقلانيين والماديين لـم يكونوا ضد الجماهير ، بقدر ما كانت هذه الاخيرة ضد الفلسفة » (ص ٣٥٧) ٠ من المؤكد ، ان الجماهير ليست ضد الفلسفة ولا معها ، لسبب بسيط هو انها لا تهتـم بالفلسفة ولا تطلع عليها ٠ انما ما يسميها الكاتب « طبقة الاقطاع » ربما هي التـي حاربت الفلسفة العقلانية او المادية ٠ والكـاتب يخلط بين الجمـاهير والاقطاع او

يعتبرهما واحدا ، عندما يقول ان الفلاسفة اعتبروا الجماهير اقل قدرا من الفلسفة على سبيل مجابهة الذهنية الاقطاعية ٠

كذلك تشير الاستشهادات ، التي اوردناها آنفا حول الجماهير الكادحة والاشتراكية العلمية ، الى ان المؤلف يرى ان الاحزاب والمنظمات السياسية التقدمية اكثر تقدما من الجماهير الكادحة ٠ ويبدو لنا هذا ايضا من ذلك الدور وتلك المكانة التي يعطيها للحزب السياسي الثوري ، بالارتباط مع الضرورة التي يراها في توحيد الثقافة التقدمية : « والجدير بالذكر ان طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة توحيد الثقافة العربية التقدمية المعاصرة ، وبالتالي من الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي » (ص ٣٥٦) ٠ ان التصدي للايديولوجيات والنزعات الاقطاعية والاستعمارية يمر عبر الايديولوجيا الاشتراكية العلمية « ومن خلال الحزب السياسي الثوري المتجانس ايديولوجيا وسياسيا وتنظيميا على اساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية ٠٠٠ » (ص ٣٢٨) ٠ ان رصد ابعاد وآفاق تراثنا الفكري والعام ، « ٠٠ انجاز هذا الجهد الشامل والدقيق والدؤوب هو مشكلة سياسية ، بالاضافة الى كونه مشكلة ثقافية ، او ربما هو كذلك ، اي مشكلة سياسية ، قبل ان يكون مشكلة ثقافية ٠ لماذا ؟ لان اكسابه ابعاده الكاملة لا يتم من خلال مجموعة من المثقفين المحترفين ٠ وانما يقتضي ان ينظر اليه في اطار استراتيجية ثورية لحزب سياسي ثوري » (ص ٣٧٨) ٠ هذه التوجهات نحو آحادية حزبية للمجتمع ، وثقافة آحادية ايضا خاضعة للحزب الواحد ، ومثقفين مستوعبين من قبل هذا الحزب وهذه الثقافة ، هذه التوجهات، اقل ما تقول بصددها، هو اننا ضدها !٠٠

٣ ـ جدل الواقع وجدل التراث ـ العنصر التراثي في الحاضر

التراث ليس ارثا ، هو ملكية مشاعية لمن يريد ٠ الرجعية تأخذ منه ، وكذلك الجماهير ، والمثقفون ، وحتى الشعوب الاخرى ومفكروها ٠ كل يأخذ ما يريد ، اما بالتناقل او بالاكتساب ٠ ان لدى طيب تيزيني اوهاما حول سلطة الرجعية على الجماهير من خلال التراث ، وحول ارتباط هذه الرجعية بالتراث العربي ٠ لقد بينا سابقا ، ان الرجعية العربية قد تكونت مع دخول الاستعمار كبورجوازية محلية ، ولذلك نكون واهمين اذا ظننا ان لهذه الطبقة « جذورا عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في اعلان الحرب (التراثية) ضد اعدائها الطبقيين والقوميين » (ص ٣٤٦ ـ من التراث الى الثورة) ٠ فجذورها ليست اعمق بكثير من جذور الطبقة العاملة العربية٠ والرجعية العربية تستخدم التراث لصالحها ، كما تفعل حاليا البورجوازية الاوروبية

بالتراث المسيحي · يرى الكاتب ان « القوى والاحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية قد حققت نجاحا في حربها ضد مثيلتها الممثلة للجماهير الكادحة من موقع هذه الاخيرة (الممثلة) نفسها بسبب ضآلة وجودها في التاريخ والتراث العربي بالقياس الى وجود القوى الاخرى وبسبب استحكام ظاهرة (التأملية) بقدرات مثقفي الجماهير العربية الكادحة وقواها وأحزابها السياسية (ص٣٣٨) · في الحقيقة ، الجماهير هي التي تحارب البورجوازية الرجعية العربية ، وهي التي تحقق الانتصارات ، لكن هذه الانتصارات تنتهي بنكسات· وقد يكون للاتجاه « التأملي » دور في عدم تحقيق انتصارات حقيقية ، لكن من منظور ان الاشتراكية العربية لم تنطلق حقا من قلب الجماهير العاملة بل على الغالب من صفوف المثقفين والبورجوازية الصغيرة وانها لم تستند الى دراسة علمية للواقع الاجتماعي الاقتصادي عبر تطوره ·

ان الاديولوجيا لا تتكون من التراث ، من الماضي ، بل من الحاضر ، لان مهمة الاديولوجيا هي التبرير الفكري للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية القائمة حاليا (او ـ تجاوزا ـ المبتغاة حاليا) · وفي سبيل ذلك يمكن ان تنهل الاديولوجيا من التراث ما شاء لها ، لكن يبقى المحور الذي تدور حوله هو الواقع الحاضر ·

ان الادوات العلمية ، المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وليس القوالب الماركسية ، يمكن استخدامها في كل زمان ومكان · والذي يلقى تأييدا او معارضة هي النتائج التي يصل بها الباحث او العالم باستخدامه للادوات المذكورة · هذه الادوات العلمية ليست اديولوجيا ، انما القوالب يمكن ان تكون اديولوجيا · وعندما ندرس الواقع الاجتماعي الاقتصادي من خلال تطوره ، اي نتناوله ماديا جدليا ، نكون قد اخذنا بعين الاعتبار التراث الاجتماعي الاقتصادي الذي هو متضمن في الحاضر · كذلك عندما ندرس بالادوات العلمية اياها العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات والاداب والفنون الشعبية الحالية بأصولها وتطوراتها ، فاننا نكون قد قمنا بالخطوة الاولى نحو الثورة الثقافية التي تتضمن في الوقت ذاته «ثورة تراثية» ، ان صح التعبير · هذا يعني ان الانطلاق من الحاضر والواقع ، هو في آن واحد اهتمام مناسب او كاف بالتراث من اجل الثورة الاجتماعية الاقتصادية والثورة الثقافية · فجدل الواقع يتضمن جدل التراث ، اذا كان حقا جدلا للواقع ، وليس قالبا له ، لان هذا الواقع ليس « مقطوعا من شجرة » (كما يعبر الشعب) ، بل هو امتداد وتطور للماضي في احد احتمالاته الكثيرة ·

طيب تيزيني يصيغ مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » ، ويعتبر هذا المصطلح المعيار الاكثر تعبيرا وحسما في التصدي لـ « التراث » ، منهجا وتطبيقا · وهو

يمثل على صعيد القضية التراثية معادلا للمصطلح العلم اجتماعي (السوسيولوجي) « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » (ص ٢٦٣) . ويعتبر مصطلح « المرحلة القومية المعاصرة » اكثر تجريدا وتعميما من مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ولكن من حيث الاساس ، فان كليهما يشير الى الآخر (ص ٢٦٣) . هذا ما يؤكده المؤلف ، ولكنه حين يشرح مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » نجده مفهوما مختلفا نوعيا عن مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » . المفهوم الاول قومي ، امـــا الثاني فماركسي . فكيف يكون الاثنان متطابقين ؟ المفهوم الماركسي يقوم على الفرقة الطبقية للمجتمع، بينما ينطلق المفهوم التيزيني من الوحدة القومية للمجتمع. الماركسي يقول بطبقية الفكر ، والتيزيني يقول بقومية التراث « لكونه جماع تراث هذه الامة او تلك بمختلف طبقاتها وفئاتها » (ص ٢٦٣) . وربما تفسر هذه النظرة القومية الـى التراث بعض اوهام الكاتب التي اشرنا اليها في بداية الحديث عن العنصر التراثـي في الحاضر .

انطلاقا من هذا المفهوم القومي للتراث يرى المؤلف ان البحث في قضايا التراث العربي هو من اختصاص العرب فحسب : «اما ما يخص قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة ، فان اولئك المستشرقين والباحثين غير مهيئين ذاتيا للقيام بطرحها، اذ ان الامر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكىء بطبيعة الحال على خلفية موضوعية » (ص ٢١٧) . والتوجه التراثي الى « الماضي » ، اي الاختيار التراثي له « يتحقق بشكل اكثر فاعلية وعمقا واصالة بالدرجة الاولى علـى ايدي العلماء المسيسين في هذا المجتمع » (ص ٢١٧ ـ ٢١٨) . فابن التراث هـــو المخول فعلا بانجاز الاختيار . « بناء على ذلك يغدو واضحا ومفهوما ومشروعا ان لا يكون المستشرقون ، من حيث المبدأ العام قادرين على ممارسة (الاختيـــار التراثي) العربي ، وان كانوا ، وبأشكال مختلفة ودرجات متباينة ، قادرين على دراسة التاريخ العربي بجوانبه المختلفة » (ص ٢٦٩) . بهذا الخصوص يسأل المرء : هل الموضوع خارج عن نطاق العلم ، او بتعبير آخر : الن يكون الاختيار التراثي قائما على دراسة علمية لكل من المرحلة القومية المعاصرة وللتراث ؟ فاذا كنا ما زلنا ضمن نطاق العلم، فعندئذ لا فـرق بين عربي واجنبي الا بالعلم . واذا اخذنـــا بعين الاعتبـــار مطلب « تسييس » التراث ، الذي يرفعه المؤلف ، عندئذ نقول : لا فرق بين عربي واجنبي الا بالعلم الاشتراكي . على انه من الضروري مناقشة الموضوع في سياقه ، وهو نظرية تيزيني التراثية .

يفرق طيب تيزيني بين التاريخ والتراث . « فالتاريخ هو اللحظة المنقضية بجملة

جوانبها المادية والنظرية والفكرية والروحية ٠٠٠ امـــا التراث فهـــو تلك اللحظة التاريخية في امتدادها وديناميتها ٠٠٠ » (ص ٢١٧) ٠ التاريخ هو كل حدث او اثر او انتاج انساني دخل الماضي واصبح جزءا منـــه ، والتراث هو التاريخ او الماضي مستمرا وممتدا حتى الحاضر (ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣) ٠ « واذا كنـــا نرى بأن دراسة حركة التاريخ والمادة التاريخية المؤرخة ، ينبغي ان تستظل اولا واخيرا بظل الحقيقة العلمية الموضوعية المحايدة ، فان نظريتنا التراثية ، المنطلقة من هذه الاخيرة ، لايسعها الا ان تحتوي الموقف المتحزب بالمعنى التاريخي والتراثي ، اي المتحزب لاحتياجـــات راهننا الاجتماعية والاقتصادية والقومية والعلمية » (ص ١٧٧) ٠ في مكان اخـــر يدعو الكاتب الى موقف متحزب تجاه كل من : المـــادة التاريخية ، والمرحلة القومية المعاصرة ٠ التحزب للمادة التاريخية يعتبره تحزبا للحقيقة التاريخية ، اما التحزب للمرحلة القومية المعاصرة « فهو تحزب للتقدم بكل حدوده وابعاده في اطار هـــذه الاخيرة ، تحزب لها في راهنها المستقبلي وفي مستقبلها الذي يمر عبر راهنها » (ص ٢٦٧) ، « انطلاقا من معيار التقدم التراثي والتاريخي والدفاع عنه » (ص ٢٥٠) ٠

« ولذلك فان البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث او الجانب التراثي بهدف دمجه في جسد اللحظة المعاصرة ٠ والاختيار هذا ينطلق مـــن موجبات ومقتضيات وآفاق تلك اللحظة » (ص ٢١٧) ٠ ان الاختيار التراثي هو استعادة تراثية للماضي، استعادة اختيارية حرة ، « استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات المرحلة القوميـــة المعاصرة في الوطن العربي وبآفاقها المستقبلية التقدمية » (ص ٢٧٥) ٠ « ٠٠٠ ها هنا يبرز الباحث التراثي طرفا من اطراف القضية يتحتم عليه ان ياخذ موقفا مـــن موضوع بحثه ، موقفا قائما على الاختيار بين عناصر هذا الموضوع ٠ واذا كـــان الامر كذلك ، يغدو متعذرا على الباحث التراثي ، الذي لا ينتمي تراثيا الى موضوع بحثه ان يمارس اختيارا ذاتيا تجاهه » (ص ٢١٧) ٠ بهذا يبرر الكاتب قصد البحث في التراث العربي على العـــرب ٠ واما الاختيـــار التراثي فيتمثل ـ حسب رأيه ـ بالاستلهام والتبني ٠ الاستلهام التراثي « يركز علـــى العنصر النسبي من الماضي ، غاضا النظر عن قيمته المعرفية التي فقدها ، ومركزا اهتمامه على قيمته الايديولوجية المشتركة » ، بينما يركز التبني التراثي « على العنصـــر المطلق من الماضي بقيمتـــه المعرفية ووظيفته الايديولوجية » (ص ٢٧٨) ٠

بعد هذا نقول ، ان المرحلة القومية المعاصرة ليست امرا مستعصيا على الفهم من قبل اي انسان يريد ذلك ، وبالتالي يمكن مثلا لمستشرق بمواصفات معينة ان يختار تراثيا ، استلهاما وتبنيا ، بناء على فهمه للمرحلة القومية المعاصرة ٠ وقد انتقـــد

الكاتب عزة دروزه ونور الدين حاطـــوم وسليمان الخش ، لانهـــم رأوا ان التاريخ للتاريخ العربي لا يمكن لن ينجزه قطعا وعلى نحو علمي (قومي) دقيق الا مؤرخون عرب (ص ٢١٨ لدى تيزيني) ، والان هو نفسه يقع في المطب ذاته ، فلا يختلف عنهم من حيث الجوهــــر · فليس في البحث التراثي التيزيني اي عنصر « استلهامي » ، بعكس ما يوحي به مصطلحه « الاستلهام التراثي » ، ليس فيه اي عنصر غير عقلي ، وبالتالي لا معنى لتفريق فيه بين العربي والاجنبي · ويتأكد لنا هذا اكثر ، اذا علمنا ان الكاتب لا يقصر الاختيار من قبل العرب على التراث العربي ، بـــل يمده ليشمل التراث العالمي (انظر ص ٢٨٣) ، كمـــا يضـــم الى احتياجات « المرحلة القومية المعاصرة » الفكر الاشتراكي العلمي (ص ٣٣١) ·

ربما لحظ القارىء بما سبق وجود نظريتين مختلفتين في مجـــال العلاقـة بين الواقع والتراث · في ربيع عام ١٩٧٧ ، وقبـــل ان يصبح كتـــاب « من التراث الى الثورة » في متناول الايدي ، دار في سورية حـــوار مقتضب (للاسف) حول اراء الكاتب التراثية ، التي عرضت وقتها في مقابلة صحفية (٥٠) · كتب محمد كامـــل الخطيب مقالة انتقد فيها هذه الاراء (٥١) ، ثم تتالت ثلاث مساهمات تدحض انتقادات الخطيب ، من قبل : محمد جمال الباروت (٥٢) ، واحمد الرفاعي (٥٣) ، واحمـــد الشطا (٥٤) · ثم هوجم الخطيب من قبل تيزيني نفسه في حواش من كتاب « مـــن التراث الى الثورة » (انظر ص ٢٧٥ و ٣٣٧) · كانت انتقادات محمد كامل الخطيب في الحقيقة قاسية ، لكنها محقة وصحيحة في جوهرها · وجميع الذين ردوا عليه لم يكونوا منصفين · ان اغلب انتقادات الخطيب تجـــد دعما لهـــا فيما سبق من هذه الدراسة ، ولكن ربما من منطلقات وضمن اطارات اخرى · ومن النقاط الهامة التي اثارت النقاش النقطة التي نحن بصدد البحث فيها : « جدل الواقع ام جدل التراث » هو الذي تنبثق منه الاشتراكية العلمية ؟ طيب تيزيني يرى ان القول بأن الاشتراكية العلمية تنبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث ، يسيء الى الاشتراكية العلمية نفسها والى الواقع الذي يراد لها ان تطبق فيه (ص ٣٣٧ حاشية) · هل يعني هذا الرد ، ان المؤلف ينطلق حقا من جدل التراث ؟ اذا صح هذا ، فان الخطيب هو المصيب· فلننظر الامر مليا !·

---

٥٠) في : ملحق الثورة الثقافي (دمشق) ، العدد ٣ ، تاريخ ١٠ـ٣ـ١٩٧٧ ·

٥١) ملحق الثورة الثقافي ، العدد ٦ ، تاريخ ٣١ـ٣ـ١٩٧٧ ·

٥٢) ملحق الثورة الثقافي ، العدد ٩ ، تاريخ ٢١ـ٤ـ١٩٧٧ ·

٥٣) نفس المصدر ·

٥٤) ملحق الثورة الثقافي ، العدد ١٠ ، تاريخ ٢٨ـ٤ـ١٩٧٧ ·

يؤكد المؤلف ان الحاضر العربي يشكل « المعيار الاكثر مشروعية واهمية لفهمنا وتملكنا التراث العربي الفكري » ص (١٨١)، وان المرحلة القومية المعاصرة لا تستمد مشروعيتها الواقعية والنظرية من الماضي القومي في صيغته التاريخية ، وانما من بنيتها المعاصرة وآفاقها المستقبلية » (ص ٢٦٤) ٠ يتضح من هذا ، ان الكاتب لا ينطلق من التراث بل اليه ، وانه لا يعطي التراث اولوية على الواقع ٠ من ناحية اخرى نتذكر ، انه يفهم التراث على انه « الماضي الممتد الى الحاضر » ٠ وبما ان المرحلة القومية المعاصرة هي « الداخل » (بمصطلحات تيزيني) والماضي هو « الخارج » ، فان التراث هو « الخارج » الذي اصبح « داخلا » (انظر ص ٢٦٤) ٠ وهكذا يصبح التراث جزءا من الواقع ، وهو الخطأ الذي وقع فيه تيزيني ٠ فالتراث ليس اكثر من جزء من البناء الفوقي للمجتمع ، في حين ان المرحلة القومية المعاصرة ، كما شرحها الكاتب ، هي البناء التحتي ٠ فكيف يصح ان يكون التراث جزءا من البناء التحتي ؟ ! ٠

يدفعنا هذا الاكتشاف الى البحث في العلاقة بين الفكر والواقع لدى الكاتب ٠ فنجده في احد الاماكن يلح على رؤية الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي من خلال منهجية نأخذ بعين الاعتبار الرقيق ، فيما نأخذ : « العمل على خلق مزيد من الوضوح المعمق حول البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر ايضا بمساعدة نتائج الابحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهذا المجتمع » (ص ٢٣٣) ٠ في مكان آخر يرى ، ان بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية « الثورة الثقافية » ، وان بحث هذه الثورة يدخل في نطاق « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » في الوطن العربي ٠ لهذا المنطق الاولوية ، ولكن دون اهمال المنطلق المقابل ، وهو ان بحث الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي مشروط ببحث الثورة الثقافية ، وان بحث هذه الاخيرة مشروط بدوره ببحث قضية التراث العربي (ص ٣٣٠) ٠ وهكذا يصل الكاتب عبر مقولة الاستقلالية النسبية للفكر عن الواقع ، الى مقولة الاستقلالية النسبية للواقع عن الفكر ، وهي مقولة تتعارض مع المادية الجدلية ٠

ان طيب تيزيني يعطي التراث اهمية بالغة ضمن الحاضر ، يبالغ بأهمية العنصر التراثي في الحاضر ٠ فيبدو وكأن الوعي في الحاضر موروث من الماضي ، مع ان الحاضر هو الذي يكون وعي الناس حتى عبر الديانات والمذاهب والافكار المتوارثة مثال ذلك ان المسيحية في مجتمع الرقيق صيغت رقيا وفي المجتمع الاقطاعي صيغت اقطاعيا وهي الآن في المجتمع الرأسمالي مصاغة رأسماليا من قبل الطبقة المتسلطة في كل من المجتمعات المذكورة ٠ لذلك فان ماركس دعا الى الانتقال من نقد السماء الى نقد الارض ٠ على العكس من ذلك يرى تيزيني ، « ان نقد الارض يقتضي نقد السماء ، بل ويسبقه احيانا » (ص ٢٦٦) ٠ وهو يرى ان التراث العربي يمتلك حيزا خطيرا في الحياة الثقافية العربية المعاصرة (ص ٢٦٦) ، وان هناك تناقضا بين الجماهير

الكادحة من جهة والقوى السياسية التقدمية والمفكرين التقدميين الاشتراكية العلمية من الجهة الاخرى ، كما بينا سابقا · وقد قلنا ان هذه الاقوال عن الجماهير تتضمن نصف الحقيقة ، وان الايمان ليس دليل تقدم او رجعية على الصعيد الاجتماعي · فالدين ليس مجردا ديولوجيا ، الا بالنسبة للطبقات المتسلطة ، وهو بالنسبة للجماهير قبلئذ حاجة روحية نابعة من الواقع المعاش ·

لقد بينا في بداية هذه الدراسة ان الكاتب لم ير العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وتطورها منذ الجاهلية حتى الآن على حقيقتها · ويبدو لنا هنا انه بالمقابل اخطأ في فهم البناء القومي للمجتمع العربي منذ الجاهلية حتى الآن · دليلنا على ذلك ، اضافة لما سبق ، قوله : « ومما يستحق الاهتمام المبدئي العميق هو ذلك الوضع النموذجي الخاص بفقدان الوعي الذاتي الطبقي بشكله النظري المستقل والمتحيز نسبيا من حياة الطبقات الاجتماعية التي كونت المجتمع العربي الوسيط (···) والحديث (···) والمعاصر ، الى حد كبير · وقد اسهم هذا الوضع في تعقيد وتعمية وتشويش مسألة التحزب في اطار البحث التأريخي والتراثي في المجتمع العربي · ولذلك نجد اكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الايديولوجية خلال تلك العصور الطويلة متحزبة لصالح ملك او بني او امير او فقيه او متصوف او فرقة دينية الخ ··· اما الفرز الايديولوجي الطبقي المفصح عنه بما ينتج عنه وما يرافقه من تمييز فئوي وقومي وانساني ، فلا نشهد له بشكل عام وجودا في مواقفهم ، هذا بغض النظر طبعا عن حالات معينة يظهر فيها ذلك مشوبا بآراء اسطورية احيانا وباجتهادات شخصية احيانا اخرى » (ص ٢٥١) · انه في الواقع وضع يصعب فهمه ، ولكن على من يعامل المجتمع العربي معاملة المجتمع الاوروبي · فالطبقات هنا ليست هي الطبقات هناك في تمايزها وديمومتها ، والزعيم هنا ، ملكا كان او نبيا او سيدا ، لا يماثله الزعيم هناك في تجسيده لوحدته ، سواء كانت دولة او فرقة دينية او عشيرة · غير ان المرء يمكن ان يتعرف على مواقف المؤرخين والباحثين المذكورين من خلال معرفة الملك او النبي او السيد الذي يتحزبون عنه · وعليه ان يتجاوز القواسم المشتركة ، المحتكمة في التدين مثلا ، ليرى الفوارق · واذا لزم الامر ، عليه ان يجد الآراء السياسية من خلال الاساطير والخرافات والحكايات · فلا يجوز ان تمنعنا كثرة الاشجار عن رؤية الغابة ! ·

ان عدم تمكن الكاتب من استجلاء وعي الناس وتمايزه في الشرق العربي اوصله ، انطلاقا من التدين العام الظاهر ، الى اتهام الجماهير الكادحة بالفرق في الاديولوجيا الاقطاعية · وهذا يشير بوضوح الى انه لا يرى في التراث ذلك التقدم الذي يعرضه في كتابيه · غير ان اهمية التراث تضخمت في ذهنه من بقاء ظاهرة التدين العام ·

وهذا الوهم اوصله الى وهم آخر ، وهو ان الجماهير الكادحة سوف تتقبل الفكر الاشتراكي العلمي ، عندما تعلم انه وريث شرعي لتراثها · لذلك فهو يريد ان يقيم الجسور بين هذه الجماهير وهذا الفكر عن طريق التراث · نقرا على الصفحة ٣٥٨ : « ولهذا يستبين لنا ان اكتشاف وحدة الفكر الثوري (الاشتراكي العلمي) بالواقع العربي المعاصر ، يشترط انجاز تحليل علمي عياني دقيق لهذا الواقع انطلاقا من هذا الفكر من حيث هو امتداد نوعي للتراث العربي الاسلامي والانساني في عناصره التقدمية او المحرضة على التقدم ··· » من اجل ذلك يرى المؤلف ضرورة انجاز بحث دقيق للواقع العربي ، ودراسة الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي ، ثم القيام بمزاوجة جدلية عميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي من خلال دراسة التراث العربي (ص ٣٥٩/٣٦٠) · ونحن نرى ، ان هذه العملية ليست دون قيمة او فائدة ، لكنها لن تعطي الثمرة المرجوة منها ، ذلك لان الواقع ـ وهو يبقى الاساس والمنطلق والنهاية ـ له بناؤه القومي وبالتالي فكرة المنطلق من هذا الواقع ، وهذا البناء الفوقي هو الجدير بالدراسة · من ناحية اخرى ، الاشتراكية العلمية هي ادوات علمية لدراسة الواقع وتبيان طرق حل معضلاته · وعندما يكون هذا التطبيق للادوات العلمية المذكورة في خدمة مصالح ومطامح الجماهير الكادحة ، فعندئذ نكون قد بينا الطريق لهذه الجماهير ، وهي الحكم الاخير ··· ذلك أنها هي التي تتلقى الضربات ، ونحن المثقفين نتلقى الضربات احيانا ، لكننا احيانا اكثر نعد الضربات · واذا لم تمتثل الجماهير « الجاهلة » لآراء المثقفين « الرشيدة » فلا فائدة · وليس لنا من بعد الا ان نستعيد القول العظيم : « فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر » !

هـ ـ المناهل الفكرية لطيب تيزيني

١ ـ الماركسية

يسمي تيزيني نظريته في التراث « جدلية تاريخية تراثية » ، التي تجد في الماركسية « قاعها الاصلي ومصدرها المنهجي الخصيب » (ص ١٦٤) · نظريته هي تجسيد واغناء وتطوير للمادية التاريخية في نطاق قضية التراث (ص ٢٥٤) · و « تطمح ان تمثل وجها من اوجه التطبيق الحي والتطوير للنظرية المادية التاريخية الجدلية بقاعدتها النظرية الاجتماعية الاقتصادية ، الاشتراكية العلمية » (ص ٣٥٠) · وسبب ذلك هو ـ كما يقول الكاتب ـ قرارنا بان الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة القومية في الوطن العربي يمر شرطيا عبر الثورة الاشتراكية بمهماتها الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والقومية التوحيدية ، والثقافية الايديولوجية » (ص ٣٥٠/٣٥١) ·

فسبب تطبيق النظرية المادية التاريخية الجدلية وقيام الثورة الاشتراكية المرتكزة على هذه النظرية هو الخروج من التخلف والتجزئة · فتبدو الاشتراكية العلمية والثورة الاشتراكية مجرد وسيلة للقضاء على التخلف ولاقامة الوحدة القومية ، وكلاهما مهمة اضاعتها الثورة البورجوازية العربية · ان الكاتب يرى ضرورة قيـام ثورة اجتماعية من طراز جديد ، « من ذلك الطـراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما الوطـن ، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية » (ص ٢٧١) · لكن الا يتسم الوطن ايضا بواقع التقسيم الطبقـي والاستغـلال والاضطهاد ؟ لقـد سبقت الاحزاب القومية التقدمية للبورجوازية الصغيرة تيزيني ، فرأت واقعنا المعاصر متخلفا مجزءا ، وبحثت عن طريق لازالة التخلف وتحقيـق الوحـدة ، فوجـدت اخيرا الطـريق الاشتراكي ، لا لاقامة الاشتراكية ، بل من اجل التقدم الاجتماعي الاقتصادي وتوحيد الوطن · وها هو تيزيني يعبر ثانية عن راي هذه الاحزاب : « ان الخيار الوحيد المطروح امام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الاداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية » (ص ٣٢٧) · ويقول ايضا : « ان الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي قد اصبحت الخيار الوحيد امامنا لتفجير واقع التخلف والتجزئة » (ص ٣٥٢) · ان فرنسا ليست متخلفة ، وهي موحدة قوميا ، فهل الواقع الفرنسي هو ماننبغي الوصول اليه ؟ بتعبير آخر : اذا امكن تجاوز التخلف واقامة الوحدة العربية بطريق غير اشتراكي ، رأسمالي مثلا ، هل نستغني عن الثورة الاشتراكية ؟ ام ان هناك شيئا آخر غير التخلف والوحدة يستدعي هذه الثورة ؟

٢ ـ القومية

بناء على ما سبق يتساءل المرء عن صحة اعتماد المؤلف في بحثه على الماركسية ، وعن صحة تسمية نظرته الى التراث « جدلية تاريخية تراثية » ، ناهيك عن انها اغناء وتطوير للمادية التاريخية · حقا انها لم تكن مجرد تطبيق للمادية التاريخية في مجال التراث العربي ، انما كانت تعديلا بادخال العنصر الفاعل القومي الى جانب او امام العنصر الفاعل الطبقي · وفي حالة كهذه نجد انفسنا وقد غادرنا رحاب الماركسية الى رحاب اخرى معروفة : رحاب القومية الممركسة · لقد تعرضنا سابقا للجوانب القومية في فكر طيب تيزيني · وسوف نعرض رأينا ثانية وبسرعة :

تاريخ المجتمع العربي الوسيط هو تاريخ صراع طبقي وصراع قومي ، ويغلب الصراع القومي الذي يجري ضمن المجتمع (نظرية « الشعوبية ») ومع الخارج · ومن الطبيعي عندئذ ان يتاثر الفكر بهذين النوعين من الصراعات ، ذلك لان مبدعي ذلك الفكر قد عاشوا « ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وانسانية عامة برزت

كثيرا او قليلا من خلال المماحكات والصراعات والحروب الاقتصادية والاديولوجية والسياسية والقومية بين طبقات وفئات البلد الواحد ، وبين هذه من طرف ومثيلاتها في بلد آخر من طرف ثان » (ص ٢٤٧) ٠ ونشوء تلك الصراعات الفكرية « لا يعكس الصراع الطبقي بمعناه الضيق فحسب ، وانما يتمثل ، كذلك ، التحرك المجتمعي (القومي) الشامل ، الذي تساهم فيه فئات اجتماعية اخرى لا يمكن ادراجها في اطار الطبقات الرئيسية في المجتمع العربي ، كما تساهم فيه تاثيرات اجنبية خفية او مفصح عنها » (ص ٢٥٢) ٠ يضاف الى ذلك التاكيد على « الوعي القومي » حتى في ذلك العصر الذي لم يكن فيه من وجود ، بل ان الوعي القومي يتقدم على الوعي الطبقي ، حسب راي المؤلف : « ٠٠٠ تلك المجابهة القومية العربية شغلت وتشغل حيزا رئيسيا من الوعي الذاتي للانسان العربي تقول (حيزا رئيسيا ، لان هذا الوعي ليس هو في حقيقة الامر حصيلة الوجود القومي فحسب ، وانما كذلك وبشكل ضروري حصيلة الوجود الطبقي لذلك الانسان » (ص ٧٥) ٠ وكنا قد رأينا سابقا ، ان الكاتب استخدم «القومية» كمقياس للتقدمية ٠

٣ ـ النخبوية

تطرقنا الى هذه الناحية من تفكير طيب تيزيني في مجال الحديث عن الجماهير الكادحة والتراث ، ولا بأس ببعض الاضافة ٠ يقول تيزيني ، ان الطبقة البورجوازية العربية ، بحكم انها جاءت من الاقطاع وتوطات مع الاستعمار ، قد فشلت في تحقيق المهمات الثلاث ، وهي الثورة الاجتماعية الانتاجية التصنيعية والثورة القومية التوحيدية والثورة الثقافية الاديولوجية ، وان الحامل الجديد لهذه الثورات في اطار الوطن العربي هو الطبقات الكادحة ٠ ثم يحدد بدقة اكثر فيؤكد ، ان الثورة الاشتراكية وتحقيق الوحدة القومية العربية لا يمكن انجازها «الا بقيادة الطبقات الكادحة وطلائعها الثورية» (ص ٣٠٤) ٠ و « اذا كانت هذه الجماهير تتحرك حتى الآن في دائرة الايديولوجية الاقطاعية (التبريرية الغيبية) المتجزرة » ، فمن الضروري « تثوير تلك الجماهير ، اي تحويلها الى (الوضع الثوري) انطلاقا من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ (المرحلة القومية المعاصرة) العربية » (ص ٣٥٧) ٠ الذي يقوم بهذا التثوير هو الحزب السياسي الثوري ، بالطبع ٠ وفي النهاية ، ان العمل على تحقيق قضية الثورة الاشتراكية الوحدوية وقضية الثورة الثقافية وقضية الرؤية الثورية للتراث العربي يتم عبر الحزب الثوري السياسي (ص ٣٧٨) ٠ هكذا يبدأ بالجماهير والطبقات الكادحة ليصل الى الحزب السياسي الثوري ٠

٤ ـ التواطؤية (التآمرية)

يمكن ان نسمي نظرية تيزيني في التاريخ العربي « تواطؤية » ٠ ففي المجتمع

الاسلامي العربي الوسيط يجد الكاتب : « ان ارتباط المركزية باقطاع الارض ارتباطا ضروريا ، كان في حقيقة الامر تعبيرا عن علاقة تضايفية بينهما ، كمن من ورائها تواطؤ عفوي ضمني بين كلا الطرفين انفرط عقـــده اخيرا لصالح الاقطاع » (ص ٣٨) ٠ ويتحدث عن عصر النهضة او اليقظة العربية الحديثة والكفاح للانسلاخ عن الامبراطورية العثمانية ، فيؤكد « ان القوى الاجتماعية الطبقية التي قادت ذلك الكفاح ، تكونت ، بالخط العام ، من كل الطبقات الاجتماعية ، مع الاشارة طبعا الى ان شرائح كبيرة او صغيرة من بعض هذه الطبقات العربية (الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية العليا) تواطأت مع ذلك الوجود العثماني ، بل ربما كانت قد تحولت الى جزء صميمي منه » (ص ٨٢) ٠ وباسم (الرابطة الدينية الاسلامية) « عملت اطراف التواطؤ العربي التركي العثماني على زعزعة ذلك العداء الطبقي والقومي وعلى تكريس وحدة (الامة الاسلامية) ، التي كان عليها ٠٠٠ ان تقدم المبررات لاضطهاد طبقي قومي وحتى ديني طائفي ٠٠٠ » (ص ٨٢) ثم استطاعت قوى الغزو الامبريالي « ان تقيم تواطؤا قسريا بينها وبين القوى السياسية الاقطاعية البورجوازية التجارية العليا بهدف قمـــع تلك النهضة العربية بآفاقها البورجوازية الطامحة نحو التميز والاستقلال عن الاقطاع ٠٠٠ وحيثما برزت معالم ذلك التواطؤ الامبريالي ـ الاقطاعي البورجوازي ، كانت شرائح الطبقة البورجوازية الفتية ، حاملة (النهضة العربية الحديثة) تتساقط مستسلمة له ، متحولة بوتائر واشكال مختلفة الى وسيط تجاري يسوق في الوطن العربي ما تسمح به الامكانات المعطاة له بوصفه حلقة مكملة للاقتصاد الامبريالي العالمي » (ص ٨٣/٨٤) ٠ لقـــد كان تشكل وتبلـــور الطبقة البورجوازية العربية بصورة هجنية وقاصرة وغير متماسكة ، « ذلك لان التواطؤ التاريخي بين الاقطاع المحلي والامبريالية الغربية افقدها بطبيعة الحال ـ وهي التي اخذت في الانبثاق بالاصل في صلب ذلك الاقطاع قبل نشوء الامبريالية ـ امكانية اكتساب شخصية متميزة عن الاقطاع » (ص ٨٤) ٠

بسبب ذلك : لم تحقق الطبقة البورجوازية العربية شيئا رئيسيا متميزا لا في الفكـر ولا في الواقع (ص ٨٤) ، ابتعـدت الجماهير عن هذه الطبقـــة ورفضتها بمؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ص ٨٥) ، لم تتكون ثورة بورجوازية حازمة وانما نشـأت بدلا من ذلك حركة بورجوازية اقطاعية هجنية (ص ١١٨) ، صنعت البورجوازية العربية الوهم الذاتي الخاص بها والذي يمنحها شيئا من الاطمئنان والقناعة بامكاناتها ، وقـد تمثل هذا الوهم بـ « نزعة المعاصرة » في منحاها التراثي العدمي (ص ١٢٣) ، اصبح النمو الداخلي للطبقـــة البورجوازية العربية معرضا للغزو الاستعماري الخارجي ، الامر الذي اثـر على تكوينها لوعيها الطبقي الذاتي (ص ١٢٤) ، اجهضت التحولات البورجوازية من ثـــورة اجتماعية

انتاجية تصنيعية وتحويل قومي توحيدي وثورة ايديولوجية ثقافية (ص ٢٩٣/٢٩٤) ٠
« وربما كان من الضروري التأكيد على ان احدى المهمات الرئيسية التي طرحها ذلك التواطؤ بقوته الرئيسية ، الاستعمار ، كانت العمل على بعثرة الاقطار العربية وضرب بعضها ببعض من خلال خلق كيانات سياسية متحايزة ومستقلة عن بعضها كثيرا او قليلا في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، مما جعل قانون التطور المتفاوت وغير المتوازي هو السائد في تلك الاقطار » (ص ٢٩٦) ٠

هكـــذا بنظرية التواطؤ هذه ، يفسر طيب تيزيني تحولات اجتماعية اقتصادية اساسية في تاريخ المجتمع العربي ، كما يفسر معضلات معاصرة كبرى للوطن العربي ٠ وكنا قد رأينا ، كيف اعاد « الشعوبية » الى تآمر من قبل الاقطاع الاجنبي ضد الحكم العـربي ٠



في النهاية ، لقد رأى القارىء اننا لا نتفق مع طيب تيزيني من حيث الاسس التي تقوم عليها دراساته التراثية ٠ ومع ذلك فاننا نحترم فيه انه قد حاول وضع نظرية ٠ وربما كان هذا هو الناحية الايجابية الوحيدة التي وجدناها لديه ، وهي ايجابية لا يستهان بهـا ٠

الماركسية والتراث العربي ـ الاسلامي

في تجربة حسين مروه

نبيل سليمان

مقدمة

يحتل التواتر الذي تشهده الجهود المحلية التراثية التقدمية ، ومجادلة هذه الجهود ، دورا بارزا في الجانب الايديولوجي من المعركة المصيرية للامة العربية ٠ ان هذه الجهود ومجادلتها تتصل اوثق الاتصال بعملية تأسيس الثقافة العربية الجديدة، وتتخذان جملة من الاسلحة الضرورية ، كسلاح البحث العلمي ، والحوار ، والموقف العلمي المبلور من معادلة الدين ـ السياسة ، والتي تعود الى الواجهة على نحو او آخر ، وفي هذا المكان او ذاك من المنطقة كلها ٠

لم تكن هذه الاعتبارات وحدها خلف هذه الدراسة ثمة دوافع اخرى تتصل بالماركسية والتراث العربي ـ الاسلامي سوف تعلن عن نفسها في سياق الدراسة (فضلا عما تعبر عنه المقدمة المشترك لهذا الكتاب المشترك) ، ولذلك انتقل في هذه المقدمة الى الاهداف التي حددها مروة لبحثه على هذا النحو :

١ ـ دراسة الفلسفة العربية ـ الاسلامية كنتاج تاريخي لحركة تطور الفكر العربي المرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي خلال القرون الوسطى ٠

٢ ـ كشف ما اهملته ، او أخفته ، او لم تستكمله الدراسات السابقة لمروة من النزعات التقدمية والمادية في هذا التراث ٠

٣ ـ دراسة التراث الفلسفي كقضايا ، واحيانا كشخصيات متميزة الفعالية ٠

٤ ـ دراسة تطور الفكر العربي على اساس تطوره نحو الفلسفة في المراحل الثلاثة التالية :

★ ماقبل نشوء الفكر الفلسفي ٠

★ بذور التفكير الفلسفي ٠

★ نشأة الفلسفة كحركة مستقلة ٠

٥ ـ حركة التفاعل بين العرب والشعوب الاخرى ٠

الاسلامية .

٦ ـ دور المصادر الخارجية في تطور الفلسفة العربية ـ الاسلامية .

٧ ـ الخصائص المميزة المكتسبة تاريخيا للفكر العربي .

٨ ـ علاقة تطور الفلسفة العربية ـ الاسلامية بالتطور الفلسفي العام .

لقد سلكت من اجل دراسة تجربة حسين مروة الهامة والفنية سبل الاسئلة ـ المفاصل التالية :

١ ـ كيف تناول الباحث الجهود السابقة له في التراث ؟

٢ ـ ما النظرية التي يطرحها ؟

٣ ـ كيف رسم الظرف الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي نبت فيه الفكر العربي ، وتطور نحو الفلسفة العربية ـ الاسلامية ؟

٤ ـ ما النزعات المادية التي شخصها ، وماذا عنها وعن الفلسفة العربية ـ الاسلامية والوضع الطبقي والايديولوجي الذي قدمها ؟

ولعله من الاهمية بمكان ان نرى ـ بادىء ذي بدء ـ كيف عالج الباحث مصطلحي (الفكر العربي ، الفلسفة العربية ـ الاسلامية) ، خاصة اننا سنستخدمهما في الحدود التي رسمها لهما ؟

اما الفكر العربي ، فقد عنى « النتاج الفكري الذي يتمثل بأدب السياسة والقوانين والاخلاق والدين والميتافيزيك ، والفلسفة بالاخص ، وكل ما يدخل في نطاق انتاج لغة المفاهيم ، او لغة الصور الخاصة بفنون الشعر والادب » .

وقد توسع الباحث في معالجة المصطلح الثاني ، فتابعه في اصوله ووجوهه العربية والاستشراقية ، ثم اكد على ان جناحه (العربي) غير معين بالانتماء القومي لمنتجي التراث ، بل هو آت من استخدام اللغة العربية ، ليس كصورة معجمية ، او مظهر شكلي ، بل بتاريخه هذه اللغة . اما الجناح الثاني للمصطلح (الاسلامي) ، فيتحدد بالدلالة الحضارية للكلمة ، لا بالدلالة الدينية . ان التاريخ واللغة والفلسفة ان التراث ، هو والامر كذلك ـ يتابع مروة ـ ليس عربيا صرفا ، او اسلاميا دينيا او اسلاميا تاريخيا ، انه عربي ـ اسلامي بالمعنى التاريخي لجناحي المصطلح .

اولا ـ نقد مروة للمساهمات التي سبقته في دراسة التراث العربي ـ الاسلامي :

يتوقف حسين مروة في مطالـع كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية) وقفات متفاوته الحجم والمستوى امام الشطر الاكبر والاهم من المساهمات العربية والعالميـة ، المادية التاريخية ، والمثاليـة اللاتاريخية ، التي سبقت تجربته ، وسوف اسعى في بداية دراستي لهذه التجربة الى تمحيص وقفـة مروة امـــام تلك المساهمات :

٢) مساهمات مادية تاريخية :

١ ـ عالميا : حركة الاستشراق الماركسية :

كيف نجيب على هذا السؤال : من هو المستشرق الماركسي ؟ ان اختلاط الامور عبر وتعدد وجهات النظر ، وتنوع وتفاوت الاجتهادات ، وتكاثر وتبادل احكام الطرد الجزئي او الكلي من ارض الماركسية ، ذلك كله يجعل في هذا السؤال قدرا كافيا من الجدية والخطورة ايضا ٠

يعتبر حسين مروة ان انطـلاق المستشرق من وجهة نظـــر ماركسية اي على اساس مادي تاريخي من حيث المنهج ، وعلى اساس الاشتراكيـة العلميـة من حيث الايديولوجيا ، هو ما يحدد ماركسيته ٠ ومع اقتناعي بكفاية هذا التحديد ، ومع اقتناعي الاكبر بما اردف به مروة هذا التحديد من تمثيل على السلبيات المعروفة او المحتملة للمستشرق الماركسي ـ وهي تنسحب ايضا على اي اجتهـاد ماركسي في التراث ـ الا ان واضع الاستشراق والاجتهاد الماركسي عامة في التراث ، هو الذي يدفع الى الحذر من كفاية التحديد الذي قدمه الباحث ، والى الحذر اكثر من تطبيقه ٠ فقد بات من المألوف في ذلك الواقع ان تستخدم واحدة او اكثر من السلبيات كذريعة للوصول الى صلب صلة الطرف المعني بالمنهج ٠ والحق ان المسألة هنا معقدة ٠ فالسلبيات الثانوية او اخطاء الممارسة ليست قليلة الخطر دوما على المنهج ، كما يفهم من كلام مروة ، ولعل بعضها يصل بطرق طويلة وملتوية عموما ، الى جوهر المنهج ، فكيف يفصل في الامر اذن ؟

ليست غايتي من هذا السؤال الوصول الفوري الى اجابة جامعة مانعة ٠ بل لعل التخفيف من الجمع ـ المنع هو بعض الغاية ، كما انني اخشى ان توهم السطور السابقة البعض باحالة تحديد الهوية الماركسية في الاستشراق او في العمل التراثي ، او تحديد الاخطاء والسلبيات ٠٠٠ الى لغز ٠ فما دامت الماركسية ليست لغزا ولا كهنوتا ، ما دامت مرشد عمل كما يعبر مروة بحق مرارا ، وما دامت ارض التراث بكرا ، بغير حرث

ماركسي ، وما دامت المساهمات والامكانات تتنوع وتتفاوت ، فليس من المفيد – في الطف تعبير – ان تتكاثر الاحكام الجازمة والمزاوداتية المتبادلة · ومن اقرب الامثلة التي تحضرني ، وهو متصل بكتاب مروة (النزعات ٠٠) نقد نايف بلوز له · فقد اكد بلوز الهوية الماركسية للكتاب المذكور ، وثمنها بما تستحق ، ثم ساق بغزارة وحماس شواهده على الطوباوية المثالية والثنائية الفكرية والميكانيكية والمانوية والتخطيطية ٠٠ التي يزخر بها هذا الكاتب · فماذا بقي من تلك الهوية اذن ؟ (★) ·

هو ذا جوهر السؤال الذي سقته حول علاقة السلبيات والاخطاء بالمنهج ، وهو ذا جوهر الحذر والتحذير من الاطلاقيات · ان تصنيف مروة لاجتهاد رودنسون برأسمالية الاسلام على انه موقف قومي بورجوازي وسلفية حديثة مثال آخر ، اسوقه بعد مثال بلوز ، دون ان يعني التمثيل هنا دفاعا عن رودنسون ، وقبل قليل دفاعا عن مروة نفسه · انهما مثالان يتعلقان بادعاء المنهج الماركسي واحتمالات تطبيقية ، مثالان يتعلقان بالاستشراق الماركسي ، والجهد التراثي المحلي الماركسي ·

لقد انصب جل دراسة مروة للجهد الاستشراقي الماركسي في التراث على ما يتعلق بالتشكيلات الاجتماعية وانماط الانتاج ، فيما نال الادب (الشعر) والفلسفة نصيب ادنى · وبدا قويا كيف يتابع مروة على نحو خاص خطى بليابيف وكراتشوفسكي ٠٠ وعلى كل حال ، فقد وجدت انه من الافضل لهذه الدراسة اليها اقدمها ، ان ارجىء تناول هذا الجانب من دراسة مروة للمساهمات السابقة له في دراسة التراث الى الفقرتين الثالثة والرابعة ، ولعل مغزى ذلك ان يتوضح في حينه ، وهكذا ساكتفي الآن بهذه السطور حول حركة الاستشراق الماركسي ، وانتقل الى دراسة مروة للمساهمة العربية المادية التاريخية في التعامل مع التراث العربي – الاسلامي ·

٢ – عربيا :

يذهب حسين مروة الى ان دراسة التراث منذ العصر الوسيط – فترة صدور هذا التراث – حتى اليوم ، كانت وقفا على النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية المحكومة برؤية احادية الجانب ، لا تاريخية ، تقطع صلة التراث بجذوره الاجتماعية ، وتنظر اليه كمعطى مطلق · واذا كان في هذا الكلام قدر من المبالغة فان وقفة الباحث نفسه مع الجهد الاستشراقي الماركسي ، ومع الجهد العربي المماثل ، تلغيه · وبالنسبة للجهد الاخير ، ها هو ذا الباحث يسارع الى ذكر تجليات لقاء المنهج المادي التاريخي مع دراسة التراث الفكري العربي – الاسلامي ، بعد ان يقرر بحق ان هذا اللقاء حديث العهد جدا ، وتلك التجليات هي :

(★) دراسات عربية ، شباط ١٩٧٩ ·

ـ نظرة عامة في التفكير العلمي عند العرب ، لمحمود امين العالم ، في كتابه : معارك فكرية ٠

ـ معالجة جـزء من الفكر الفلسفي التراثي ، قدمها هادي العلوي في : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ٠

ـ محاولة وحيدة لوضع فلسفة التراث في اطارها الكلي ، قدمها طيب تيزيني في : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ٠

ـ محاولة نظرية وحيدة قدمها مهدي عامل في : ازمة الحضارة العربية ام ازمة البورجوازيات العربية ٠

يلاحظ ان الباحث يسعى ليؤكد ان هذه الدراسات لا تعـدو ان تكون تطبيقيا : نظرة عامة ، او معالجة جزئية ، رغم محاولة نظرية ٠ اما العمل الشمولي ، فهـو يفتقده (١) ٠ وسوف نراه بعد صدور كتاب طيب تيزيني (من التراث الى الثورة ـ الجزء الاول) يتحدث وتيزيني عن التصدي الشمولي المادي التاريخي للتراث (٢) ٠ وقد قرأ محمد دكروب في صنيع مروة وتيزيني محاولة لدراسة التراث كله ماركسيا ٠ ونعت هذه المرحلة بأنها شمولية على اساس ماركسي ، تطور ما سبقها من محاولات ماركسية في دراسته كتيارات او اعلام ٠

لعل الحديث عن الشمولية في عمل مروة ـ او تيزيني ـ ناجم عن سائر او احد الاعتبارات التالية :

★ اعتماد منهج شمولي ٠

★ تعدد وضخامة الاهداف ٠

★ الغبطـة بلقـــاء عملي مروة وتيزيني ، بعـــد انتظار طويـل ، وتثمينهما (٣) ٠

....

(١) النزعات المادية ٠٠٠ ط ١ ، ج١ ، ص ١٥٧/١٥٨ ٠

(٢) مجلة الطريق ، شباط ١٩٧٩ ٠

(٣) يعترض احسان عباس على تسميـة (الدراسة الشمولية) للتراث ، ايا كـان المنهج المتبع ٠ ويعلـل اعتراضه بشمولية مفهوم التراث لسائـر النواحي المادية والفكرية ، مما يضاعف من محدودية الطاقة الفردية في هذا الميدان ، فضلا عن ان طبيعة حاجـة الدارس تفرض محدودية التناول ٠ ولا يخلو هذا الاعتراض من وجاهة قوية ، دون ان يعني اي استسهال لجهد مروة او تيزيني ، بيد ان تناول التراث بالمنهج المادي التاريخي شيء ، والدراسة الشمولية لهذا التراث شيء آخر ٠ راجع مداخلة عباس في المصدر السابق ص ٨٠/٨٤ ٠

الا ان حديث الشمولية هذا يفرض العودة الى تعريف التراث لدى مروة ـ حيث نـراه التراث يشمل الموروثات الفكرية والحضارية عامـــة ، من مختلف الابداعات الفكرية المادية والروحية ، الى كافة الشواهد العمرانية ذات القيمة التاريخية الحضارية ، وسائر ما يحمل دلالـة تاريخية على خصائص هـذه الشعوب المتكونة بفعل شـروط معينة (١) ٠

لقد غاب هذا المفهوم الى حد ما عن معالجة الباحث لبدايات التعامل المحلي مع التراث ، منذ اواخر القرن الماضي ، حيث ركز المتعاملون على احياء الجانب الادبي ـ الشعري خـاصة ـ من التراث ، فلماذا كان ذلك ؟ ان مـروة لا يشير الى سبب هذا الاقتصار ، وقد كان علينا ان ننتظر سؤال مجلة الطريق له ، ولطيب تيزيني ، عن سبب نزوع الباحثين الى الاقتصار في تناول التراث على الجوانب الفكرية (٢) ٠ فرأى مروة ان ذلك يعود الى ان بقية عناصر التراث تعود الى حضارات اقدم ، فهي ليست تراثـا قوميا ٠ هذا التعليل لا يستقيم ، على الاقل ، في المرحلة المتقدمة من التطور الوطني والقومي ، على الرغم من تعالي الصيحات الاقليمية والانعزالية (مصر ولبنان خاصة ٠٠) ٠ فالصلة مع هذا التراث غير القومي كما يصنعه الباحث ، اخذت تتواكب والصلة مع التراث القومي بعد الاسلام ٠ وهذه مسالة تستحق مداخله خاصة ليس موضعها هنا ٠ بيد انه من المهم على كل حال التوقف عند رأي محمد دكروب في سبب الاقتصار على الجانب الفكري من التراث ، فهو اقرب الى التفسير التاريخي فيما ارى ٠ لقـد قرأ دكروب في هذا الاقتصار تعبيرا عن موقف ايديولوجي يبتعد عن الجوانب المادية في التراث العام ، لانه يفصل ما بين النتاج الفكري وحركة التطـور الاجتماعي التي انتجت ايضا تلك الجوانب المادية من التراث ٠ وقد فرز دكروب جهد مروة وتيزيني خارج هذا الاطار ، رغم الاقتصار ايضا على الجانب الفكري من التراث ، معللا ـ بحق ـ بكونهما يدرسان الجانب الفكري مرتبطا مع القاعدة المادية ٠ ويلاحظ ان تيزيني يوافق دكروب على تحليله ، ويرى في الاقتصار موقفا ايديولوجيا فعليا ٠

هل يحق لنا ان نتساءل عماذا كان مفهوم التراث ليس مستقرا بعد في تجربة حسين مروة ؟ لعل اغفال الاقتصار على الجانب الادبي لا يكفي بحال لمثل هذا القول ولكن يكفي فيه ، عديد مروة لمفهوم التراث على نحو يناقض كثيرا مفهومه السابق ٠ لقد عـرف التراث في ندوة لمجلة الثقافة الجديدة (اليمنية الديمقراطية) حول التراث والمعاصرة ،

....

١ و٢) المصدر السابق ٠

فقال : « انه مجموعة الافكار والعادات والتقاليد والمنجزات العلمية والحضارية » (١) ، ثم قال في معرض الحديث عن التاريخ والتراث : « فالتاريخ يشمل حركة المجتمع وحركة الفكر وربما حركة الطبيعة ايضا ، لان لتطور الطبيعة تاريخه ، اما بناء التراث فهو النتاج الفكري للمجتمعات او بالاصح يشمل كل ما كان بنـاء فوقيا بالنسبة لعلاقات الانتاج » (٢) . وهنا ، نرى احد المحاورين (كريم كاصد) يتدخل مدققا في موقع البنية التحتية ، وادوات العمل ، والمنجزات المادية من التراث ، فياتي رد مروة متلجلجا : « التراث يعني المنجزات التي ينجزها الانسان بفكره ، وطبعا منتجات العمل هي ايضا اشياء يفكر فيها » (٣) . ويوضح ان ما ينتجه الانسان عمليا مصحوب بالفكر ، ومن هنا يشمل التراث منتجات العمل ، بمعنى ان العمل مسبوق بذهنية « والتراث فقط ما يشمل ما انتجه الانسان من عمل يدوي مسبوق بفكر او ما ينتجه من فكر كالفن والادب » ويضيف مروة في موقع آخر : « انتـــاج الخيرات الفكريـــة برايي هو التراث . اما انتاج الحاجات المادية فهو حين تأخذ هذه الحاجات بنفسها .. بذاتها .. بغض النظر عن كونها تنعكس في الفكر ، او كون الفكر مؤثرا فيها » (٤) .

ما سر هذا التناقض والارتباك ؟ أهي طبيعة المقابلة او الندوة الصحفية ؟ ام انه عدم استقرار المفهوم العلمي الشمولي للتراث ؟

نـدع هذه الاسئلة جانبا الآن ، ونعود الى دراسة مروة للجهود العربية المادية التراثية التي سبقته ، فنرى انه ينـوه ، اضافة الى العالم والعلوي وتيزيني وعامل ، بدراسة محمد عمارة (المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية) (٥) ، ودراسة صلاح حزين لابن رشد ، ودراسة احمد عباس صالح (الصراع بين اليمين واليسار في الاسلام) . ويمكن القول ان دراسة مروة لهذه الجهـود التقدمية في التراث العربي ـ الاسلامي

....

(١) الثقافة الجديدة ، السنة ٨ ، العدد ٧ ـ ٨ ، ص ١٢٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .
(٥) تجدر الاشارة هنا الى الدراسة الوجيزة القيمة التي قدمتها يمنى العيد حول الجهد التراثي الكبير لمحمد عمارة ، حيث لاحظت النظرة التوفيقية ، ونظره المصالحة لديه ، وتغييبه الحاضر كواقع اجتماعي ، مما جعل الحل يتبدى له عبر التجذير في الماضي ، في البنية الفوقية . وقد شخصت الكاتبة في منهـج عمارة الفكري توجها تقدميا . ان مقارنة هذا الذي قالته في عمارة ، بما قاله مروة ، تؤكد قيمة ذلك النقص المشار اليه في كتابه ، حين لم يعـر المساهمات المماثلة او المقاربة لمساهمتـه الاهميـة الواجبـة واللحة . كما ان هذه المقارنة تجعلنا نلاحظ تساهل مروة مع عمارة ، بالقياس الى تشدده وتدقيقه مع الآخرين . انظر : مجلة الطريق ، شباط ١٩٧٩ .

قد غلب عليها العرض السريع (١) ، فيما بعض المآخذ العجلى على كتاب احمد عباس صالح • فاذا اضفنا الى هذا ، تجاوز بعض الجهود الاخرى التي سبقت صدور كتاب مروة ، وقارنا ذلك كله بما بذله الباحث في منافحة الجهود السلفية والبورجوازية ، وفي عرض الجهود الماركسية الاستشراقية ، تيقنا من نقص اساسي في هذا الشطر من الكتاب ، الا وهو عدم تمحيص الجهود العربية المادية التاريخية في دراسة التراث العربي ـ الاسلامي • ولا تداري هذا النقص التعلة بأولوية حسم المعركة مع العدو ، او باي من الاعذار المحتملة لعدم مجادلة الصديق • فمن متطلبات ذلك الحسم تعميق هذه المجادلة ، كما ان هذا التعميق هو من ضرورات تصليب الموقف التقدمي من التراث • وهذا اما كان ـ مع دوافع اخرى ـ خلف هذه المتابعة لجهد مروة نفسه •

يلاحظ الباحث ان هذه المحاولات التقدمية المتزامنة في التراث ، ليست مظهر مبادرات او رغبات فردية ذاتية • بل هي ضرورة تاريخية ، ارتبطت بحاجة قومية ، موضوعية للتعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري ، بعد ان نضجت الظروف من اجل حل مشكلة علاقة حاضر الفكر العربي مع ماضيه ، على اساس جديد يتناسب مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربي •

وقد عبر عن ذلك على نحو اكثر تفصيلا ودقة ، حين اكد ان ظهور هذه الدراسات لم يأت مصادفة ، ولا اختيارا ذاتيا خالصا ، قدر ما كان مظهرا لحركة موضوعية ذلك ان السلفيين والعدميين يحتلون مجالا طبقيا بشريا لنشاطهم الايديولوجي عبر التراث ، فيمثلون اذن طرفا في الصراع الايديولوجي الذي لا بد ان يكون له طرف آخر ، وان تأخر في الظهور ، وهذا التأخر يعزوه مروة الى عوامل ذاتية في هذا المعسكر ، حيث لم تتوفر له غالبا المؤهلات التي توفرت للمعسكر الآخر الرجعي والبورجوازي • بينما لا يرى طيب تيزيني في الامر تأخرا ، بل تزامنا جدليا مع تعمق وتبلور الحركة اليسارية على الاصعدة المتعددة (٢) •

لعل من المفيد ان اشير في هذا الصدد الى اجتهاد ماركسي آخر في تفسير ظهور

---

(١) ترد في الجزء الثاني من كتاب (النزعات المادية •••) اشارات قليلة لكتاب تيزيني (مشروع رؤية •••) منها ما يتصل بتعبير ابن سينا عن واجب الوجود بانه مفارق للمادة ، حيث رأى تيزيني ان ذلك لا يعني تجريد واجب الوجود عن المادة ، بل تفضيله على الموجودات ، وهذا ما يؤيده مروة • وثمة اشارة اخرى يسجل فيها مروة لتيزيني سبقه الى كشف تناقض الكندي في مسالة الوحدة والكثرة • اما مهدي عامل ، فقد وردت في الجزء الثاني المذكور اشارة وحيدة له في صدد الحديث عن تأليه الانسان وانسنة الله لدى الصوفيين •

(٢) الطريق ، شباط ١٩٧٩ ، ص ٦٥ ـ ٦٩ •

هذا النوع من الدراسات التراثية مؤخرا ، وهو التفسير الذي قدمه نايف بلوز عبر تشككه في ان تكون الظروف قد نضجت حقا لحل مشكلة علاقة الحاضر بالتراث كما يقول مرو وقد عبر بلوز ايضا عن تشككه في ان يكون هذا الاهتمام بالتراث علامة صحيحة ، على الرغم من مشروعيته ومعقوليته واهميته بالنسبة لحركة التحرر العربية · ان بلوز يرى هذا الاهتمام اقرب الى ان يكون : « تعبيرا عن عطل او تباطؤ في سير حركة التحرر العربية ، او ان شئتم تعبيرا عن تثلم في سيف الكفاح الثوري ، وان كان هذا الاهتمام سيظل بدون شك محاولة جدية لتكوين وعي ذاتي ارقى في ظروف ضعفت فيها سيطرتنا عليها · ان هذه المحاولة هي وجه من وجوه الميل الراهن الحاد الى التعميق النظري الهادف الى تجاوز هذه الظروف ، والذي يمكن مع ذلك ، ان يتحول الى ضرب من التغاضي ، يهمل فيه البعد السياسي الاجتماعي وتطفو على سطحه الازمة الثقافية الحضارية التي لا تخلو من شيء من المخاتلة » (١) ·

تصدر اجتهاد بلوز هذا دراسته لكتاب حسين مروة (النزعات المادية ···) . ومال من مشروعيته التساؤل او التشكك الذي يغلب في هذه المرحلة حيث ندر اليقين وشح الضوء ، الى تشاؤمية مغلفة بالمزيد من (الواقعية) وتواضع الآمال المعلقة على الخطوات التراثية المادية التي ابتدأت تتعزز (٢) ·

ب)مساهمات سلفية وبورجوازية :

١ ـ عالميا : حركة الاستشراق الامبريالية :

يؤصل مروة للجهد التراثي البورجوازي العربي ، في الجهد الاستشراقي الامبريالي ، فيعود الى بداية ظهور حركة الاستشراق منذ الحملات (الصليبية) ،

---

(١) دراسات عربية ، شباط ١٩٧٩ ، ص ٢٤ ·

(٢) وفي نهاية هذا التناول لدراسة مروة المساهمات العربية التقدمية في دراسة (التراث ، ينبغي التنويه بقوة بما قدمته منذ عدة عقود بعض الدوريات المحتجبة كالطليعة والثقافة الوطنية ، او المستمرة كالطريق · كما اود التنويه بما جاء في القسم الادبي من جدول اعمال مؤتمر الكتاب العرب ١٩٥٤ او الذي هيات له رابطة الكتاب العرب في سورية ، حيث نقرأ :

٤ ـ احياء التراث العربي وفق المنهج العلمي ، ومن ذلك « دراسة الانتاج الفكري والادبي ونشره واقامة المهرجانات واحياء ذكرى المفكرين العرب » · وقد جاء في مقررات لجنة احياء التراث العربي المبادىء النقدية التالية :

آ ـ مهمة الادباء ليست في ترسم آثار من سلف في دراسة الادب ، فقد عتم على جوانب عديدة من التراث تحت ضغط التيار الديني المغامر والمصالح الطبقية والسياسية ، كأدب الصعاليك ، والخوارج ، والمذاهب الباطنية ·

ب ـ احياء التراث العربي يكون باعادة النظر حسب معايير النقد العلمية ، واظهار الحقائق الوطنية ، والكشف عن الروابط التي تصله بباقي حلقات سلسلة الآداب العالمية » · راجع مجلة الثقافة الوطنية ، العدد ٦٤ ، السنة ٣ ، تاريخ ١٥/١٠/١٩٥٤ ، بيروت ·

ويلخص النتائج الايجابية لتاريخ هذه الحركة بكونها قد حفظت ، من جهة ، الكثير من اصول تراثنا الثقافي ، وبنشرها ، من جهة ثانية ، تلك الاصول وتحقيقها احيانا وترجمتها الى اللغات الاوربية .

بيد ان هذه الايجابيات ، لا تعادل لدى الباحث ، السلبيات الطاغية في دراسة حركة الاستشراق التراث ، حيث يميز :

١ ـ نظرية الجنس والتخلف العربي السامي الشرقي (هنريش بيكر ، ارنست رينان ..) .

٢ ـ نظرية المركزية الفلسفية الاوربية ، ثم الغربية (اوربا + امريكا) ، ومن رجالها هيجل ونور تراب ، وهي النظرية التي ولدت نقيضتها : المركزية الشرقية (الآسيو افريقية) ومن رجالها سنغور (١) .

٣ ـ نظرية دمج فلسفة الشرق وفلسفة الغرب لتكون فلسفة عالمية مواجهة للماركسية، ومن هذا القبيل محاولة دمج الماركسية بالفلسفة الشرقية ، وتكوين الماركسية ـ الشرقية . وقد ميز مروة بين محاولة الدمج هذه ، وبين اغناء الماركسية ـ كدليل عمل لا كعقيدة جامدة ـ بسائر المعطيات التي يوفرها كل واقع ملموس خاص .

٤ ـ العناية بالجوانب الغيبية والمثالية والرجعية في التراث ، وطمس نزعاته المادية وابعاده الاجتماعية .

تتسم عودة مروة الى الاصول الاستشراقية الاولى بالسرعة . فالموقف الاستشراقي الذي بدأ يتنامى منذ القرن العاشر الميلادي باتجاه نقل ودراسة التراث العربي ـ الاسلامي ، يستحق وقفة اكبر في عمل من نوع عمل مروة . ان السلسلة طويلة وخصبة بين البداية الاستشراقية التي عبر بها الباحث عبورا ، وبين الاستشراق منذ اواخر القرن الماضي حتى اليوم ، حيث فصل ، رابطا بين نشاط هذا الاستشراق وابتداء تحول الرأسمالية الى الامبريالية منذ منتصف القرن الماضي ، ورابطا بين مضاعفة هذا النشاط وانجاز ذلك التحول وانجاز السيطرة على البلاد العربية في الربع الاول من هذا القرن . فقد كان واقع هذه البلاد يقتضي مساعدة البورجوازية المحلية على اعادة بناء ايديولوجيتها المختلفة عن عصر الامبريالية ، ومنه : استخدم أداة ثقافية قومية تاريخية ، اي : التراث . كما ان الهدف الامبريالي والبورجوازي المحلي ، كانا يقتضيان الاعداد الايديولوجي العام ، واعادة الصياغة الفكرية لاكثر فئات المجتمع

---

(١) انظر المقابلة التي نشرتها مجلة الطريق ، شباط ١٩٧٩ ، مع الباحث السوفياتي سعدايف . وفي العدد نفسه لباتونسكي دراسة حول الثقافة العربية ـ الاسلامية من وجهة نظر المركزية الاوربية الغربية ، نشرت تتمتها في العدد من المجلة نفسها .

اتصالا بالثقافة والتراث (١) ·

ان الاصل الامبريالي ، والشطر الامبريالي من تطور الاستشراق ، لم يخف عن الباحث الايجابيات على ان المرء يفتقد هنـا ، او فيما يتعلق بالشطـر الماركسي من الاستشراق ، مداخلة ما للباحث في مستقبل الاستشراق ، خاصة ان القائلين بنهايته يتكاثرون رغم الامكانيات الكبيرة التي توفرها له تطورات علوم الاجتماع والآثار ··· وتطور الماركسية بصورة خاصة (٢) ·

٢ ـ عربيـا :

نظرا للتداخل المعقد بين مختلف المساهمات العالمية والعربية في دراسة التراث ، خاصة ما هو غير مادي تاريخي منها ، فقد عمـد مروة الى تصنيف منهجي وتصنيف توضيحي لهذه المساهمات · اما التصنيف الاول فيتوزع بين المنهج المادي التاريخي ، والمنهج المثالي اللاتاريخي الذي سأتابع في هذه الفقرة تجلياته العربية كما درسهـا مروة · وقد بلور الباحث لهذا المنهج السبل الثلاثة التالية :

- النظر الى تاريخ تطور الفكر ، لا سيما الفلسفي ، على انه تاريخ افكار فقط ، او فكر شخصي ، وتأثيرات ذاتية للسابقين باللاحقين ·
- النظرة التبسيطية الميكانيكية للعلاقة التأثرية بين الشعوب (حيث نرى مثـلا اما النفي القطعي للأثر اليوناني في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، واما نسخ هذه الفلسفة للشكل اليوناني ··) ·
- الموقف العرقي ·

وفيما يتعلق بالتصنيف التوضيحي ميز الباحث بين القدماء ، والمحدثين · فعلى القدماء لاحظ مثلا رجعية الاشعرية عامة ما عدا ابن خلدون ، ولاحظ العرقية لـــدى القاضي صاعد الاندلسي ، والنصية (الحنبلية) لدى ابن تيمية ، واللاواقعية واللاعلمية لدى الشهر ستاني مع انه انفرد بوضع اساس علم تاريخ الفلسفة على مستوى عصره ، كما انفرد ابن خلدون بوضع اساس علم التاريخي الاجتماعي · وعلى ابن الاثير لاحظ السكونية والذاتية والغيبية في فهم التاريخ · وبصورة عامة ، سجل مروة فيما يتعلق

---

(١) درس مهدي عامل هذه النقطة بتركيز كبير في كتابه ازمة الحضارة العربية ام ازمة البورجوازيات العربيـــة ؟ ط ١ ، دار الفـارابي ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٩٢ ـ ١٩٤ خاصة ·

(٢) انظر دراسة مكسيم رودنسون لحركة الاستشراق في القسم الاول من : تراث الاسلام ، سلسلة عالم المعرفة ، رقم ٨ ، الكويت ١٩٧٨ ·

بمساهمة المؤرخين العرب القدماء طغيان الاسلوب الكمي التجزيئي الذي يغفل عن مسار حركة التاريخ الاجتماعي ، ويغفل عن العلاقات الداخلية للظاهرات الفكرية .

اما بالنسبة للمحدثين العرب ، وهم بيت القصيد هنا ، فقد ميز الباحث بين المرحلة الاولى التي تغطي مطلع النهضة في اواخر القرن الماضي ، والمرحلة الثانية التي تمتد بعد ذلك حتى اليوم .

★ النهوضية الماضوية الرومانسية :

بدأت مسألة اعادة النظر في التراث ، منذ اكثر من قرن ، على يد طلائع حركة النهضة العربية الحديثة ـ الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة ـ وهذه الاعادة جاءت تعبيرا فكريا عن بداية التخلخل الموضوعي في المجتمع . وقد لعب الاحتكاك بالغرب الثقافي دورا موازيا لذلك التخلخل في تحريك الطلائع من المثقفين والمفكرين .

ويرى الباحث انه اضافة الى ذلك ، فقد كان انعكاس تشكل المشاعر القومية الجماهيرية ، يتخذ في الادب واشكال الفكر الاخرى ، صيغة التطلع الى التراث بدءا بالتقليد والتعصب والتكرار المشوه ، عبر النشر والتعليم والشرح ، مما جعل هذه الرجعة الى التراث بدائية ، رجعية في اسلوبها ، تقدمية في دوافعها . وقد اختلف الامر بعد الحرب العالمية الاولى ، مع تحول حركة النهضة القومية الى حركة تحرر وطني تحتية ، حيث بدأت اعادة النظر في منجزات التراث ، وفي النظريات الاستعمارية الاوروبية المتعلقة بتراث الشعوب المستعمرة .

هذا التوجه الجديد نحو التراث ، يشخصه الباحث تقدميا بمرماه ، الا انه اتخذ الوجه البورجوازي ، والطابع القومي الشوفيني ، حيث كان يتجاهل الطابع الاجتماعي للتراث ، ويرسمه انجازا نخبويا ، ويتوقف عند عناصره الغيبية ، ورده على الموقف الاستعماري برده فعل من نوع الفعل نفسه ، ومبالغاته في قيمة التراث ودوره العالمي . هكذا يتجسد الموقف القومي البورجوازي من التراث في تيار السلفية الجديدة القائل بتحديث التراث ، اي قسمه على الحاضر ، والتماثل بين الماضي والحاضر . ومن الامثلة التي يضربها الباحث لهذا التيار دعاوى الاشتراكية العربية ، الاشتراكية الاسلامية ، الراسمالية والوجودية والشخصانية والمادية الاسلامية ... (1) . وهو

(1) من الاسماء البارزة هنا : زكي نجيب محمود ، وخاصة في كتابه : المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري ، وفيه يدعو الى عصرنة التراث ، اي حل مشاكلنا بمعايير الاقدمين !

يرى ان هذا الحل البورجوازي لقضية التراث يكشف التخبط الايديولوجي للبورجوازية ، والقصور في تصالحها مع روح العلم المعاصر ·

ان التحدث عن تقدمية هذا التيار - نسبيا - بعد كل ما تقدم فيه ، يغدو من قبيل التعويل على حسن النية · الا ان الاهم من ذلك ، هو ان نعود الى تشخيص الباحث لبداية الاهتمام بالتراث في القرن الماضي ، حيث نراه يلح على ان التراث قد استخدم على مرحلتين : الاولى كان فيها سلاحا عاطفيا قوميا ، والثانية غدا فيها سلاحا ايديولوجيا ، ويقوم هذا التصنيف على كون حركة التحرر الوطنية العربية قد اخذت تعتمل فيها عوامل اجتماعية ، فيما كانت استثارة المشاعر القومية والتعبئة الكفاحية من اجل الاستقلال السياسي قبل ذلك هي المسيطرة (١) ·

ان مثل هذا التصنيف يتجاوز بشكل او باخر ما خلف (العاطفية القومية) من ادلجة ، ويحصر الاخيرة بالوجه الاجتماعي ، بالمعنى الطبقي الداخلي ، بكل ما يتم ذلك عن ميكانيكية · وهذا التصنيف يضيف الى خطله هذا خطلا آخر ، حين يختصر المرحلة الاولى من النهضة العربية الحديثة هذا الاختصار (العاطفي القومي) ، ليقابله بعد ذلك بـ (الاطناب الاجتماعي) في المرحلة التالية ·

المنهج المثالي اللاتاريخي :

قبل ان ينتقل الباحث الى المرحلة الثانية من تطور المساهمات العربية البورجوازية السلفية في دراسة التراث ، والتي يجمعها المنهج المثالي اللاتاريخي ، يتناول من ذروة المرحلة السابقة ، مدرسة الافغاني - عبده ، ذات الموقف النقدي نسبيا · وهو الموقف الذي جعل الافغاني يحمل على الجبرية والصوفية ، وجعل عبده يدعو الى التعامل مع التراث بفهم مستمد من واقع عصره المتغير · الا ان مدرسة الافغاني - عبده لم تضع منهجا لدراسة التراث ، بسبب ارتباطها بالاسس الايديولوجية للمناهج التقليدية ، كما يؤكد الباحث ·

بدات المرحلة التالية مع التحولات التي شهدتها حركة التحرر العربية ، ومع الانفتاح المعرفي على الخارج · وقد مثل الباحث للمنهج السلفي في هذه المرحلة بمعظم مؤرخي الفلسفة المحدثين ، خاصة في الكتب المدرسية ، مثل كتاب : اعلام الفلسفة العربية ، لكمال يازجي وانطون غطاس كرم ، والذي يدرس لطلبة فرع الفلسفة في الشهادة الثانوية اللبنانية · في هذا الكتاب يبرز تاريخ علم الكلام كتاريخ افكار فردية منعزلة ، فيما يبرز لدى آخرين كتاريخ فكر ديني (علي سامي النشار - محمد علي

---

(١) انظر مجلة الطريق ، شباط ١٩٧٩ ، ص ٤٨ ·

ابو ريان) يقول مروة : « ان تحليلات الفكر البورجوازي لنشأة الفكر الكلامي ، في مباحث المحدثين هؤلاء ، ليست مؤهلة ان تكشف الابعاد الحقيقية لهذه المسألة ٠ » (١) وفي دراسة هؤلاء الباحثين لمختلف جـوانب التراث الفلسفي العربي ـ الاسلامي ، لا يختلف امرهم عنه في دراسة علم الكلام ٠ فالفلسفة تقدم هنا على انها فلسفة اسلامية بالمعنى الديني لا التاريخي ٠ ومن الاسماء التي يذكرها مروة مصطفى عبد الرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) ، والذي يتميز ـ رغم ذلك ـ بمعارضتـه للموقف العدمي المطلق (كما يتجلى لدى النشار) وللموقف العنصري لبعض الباحثين الغربيين ، وبفهمه لاصالة الفلاسفة الاسلاميين ٠ وعبد الرازق بهذه الامتيازات يتجاوز نسبيا المنهج السابق ، مقاربا المنهج التاريخي ٠ لكن هذا التجاوز يظل محكوما بربط الفلسفة بالدين ربطا توفيقيا ، وهذا هو جوهر الموقف الايديولوجي البورجوازي من التراث ٠ وقد جاءت منازلة مروة لهذا الموقف بالغة الدقة والعمق ، ومحققة لاحـد اهداف الكتاب الذي حدده بقوله : « ان كتابنا هذا يضع في حسابه محاولة تبديـد « اسطورة » الطابع التوفيقي المزعوم او الموهوم عن هذا التراث » (٢) ٠ هكذا تناول الباحث مساهمة مصطفى عبد الرازق ، ثم مساهمة ابراهيم مدكور في كتابه (الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق) ، والذي حاول تجاوز المنهج السلفي ، والمنهج الاستشراقي الغربي ايضا ، مقاربا المنهج التاريخي ٠ الا ان المنهج التاريخي ينصرف لدى مدكور نحو المعنى الذاتي للتاريخ ، والتحقيق النصوصي والسيروري ، كما يبـــدو مثلا في معالجته للتصوف على انه تجربة فردية ذاتية مبتورة الصلة بالتاريخ ٠

ان السمات الايجابية في مساهمة عبد الرازق ومدكور ، ليست كما يراها مروة في المحصلة الاخيرة ، سوى تجديد للمنهج السلفي ، واستعارة لاساليب المنهج العلمي ، فرضهما نمو هذا المنهج المطرد ، وعجز المنهج السلفي عن مواكبة التطور الحاصل ٠

تمازج الثقافات والموقف القومي :

وقد تابع مروة توجيه سهامه النافذة الى سلبيات هذا المنهج ، عبر دراسته العلاقة بين الثقافة العربية ـ الاسلامية ، والثقافات الاخرى ، كما رسمها حمودة غرابة في كتابه (ابن سينا بين الدين والفلسفة) ، فبدت قائمة على موقف عرقي وتفسير ذاتي ، على ان في دحض مروة لتناول غرابة ما يستوقف بدوره ٠

فاثناء تحديد الباحث للوضع التاريخي للفلسفة العربية الاسلامية ، يجعل من بين

(١) النزعات المادية ٠٠٠ ج١ ، ط ١ ، ص ٨٠ ٠
(٢) المصدر السابق ، ص ٨٣ ٠

عناصر هذا التحديد : الصلة بين الداخل (القومي ، الوطني) والخارج (العالمي) ، توكيدا للوحدة الديالكتيكية للحضارات ، وبعيدا عن نظرية الحضارات او الثقافات المقفلة • وتظهر هذه الصلة من خلال انحلال تاثير الخارج في الداخل ، والذي يقاس بمدى تقارب الظروف بين طرفي العملية • ويضيف الباحث ان عملية التقارب والتفاعل تنتج صيرورة جديدة لكلتا الثقافتين المتفاعلتين ، على ان العامل الحاسم في ذلك هو القوانين الداخلية للثقافة المتلقية ، دون الثقافة المعطية من الخارج •

ان الباحث ينطلق هنا من نظرة عملية لتمازج الثقافات (الوحدة الديالكيتكية للحضارات) ، ولكنه يفرق البحث بعد ذلك بما يتناقض مع تلك النظرة ، فمقياس انحلال تاثير الخارج في الداخل ليس دوما مدى تقارب الظروف بينهما • هو وضع التمازج الثقافي العربي ــ الغربي منذ القرن الماضي • اين التقارب بين ظروف الطرفين حتى نقيس علميا بالاعتماد عليه انحلال تاثير الثقافة الاوربية في الثقافة العربية ؟ اما تشديد الباحث على الصيرورة الجديدة للثقافتين المتفاعلتين ، فهو يحتمل ايضا التقليب على مختلف وجوهه • وهنا نعود ثانية الى الثقافة العربية منذ اواخر القرن الماضي حتى اليوم • وهذه العودة مع سابقتها يبرزها الطابع التنظيري العام الذي يتخذه قول مروة عن احد عناصر الوضع التاريخي للفلسفة العربية ــ الاسلامية • لقــد كانت صيرورة ما جديدة حقا لكلتا الثقافتين المتفاعلتين في المرحلة التي يدرسها الباحث •

اما في العصر الحديث ، فاية صيرورة جديدة يمكن الحديث عنها للثقافة المعطية (الاوربية) ؟ ان عملية التفاعل قد تنتج صيرورة جديدة حقا ، ولكن : لكلتا او لاحدى الثقافتين المتفاعلتين ، وفقا لعناصر كل حالة محددة • ثم ان اعتبار القوانين الداخلية للثقافة المتلقية ــ دون المعطية ــ عاملا حاسما في الصيرورة الجديدة لكلتا الثقافتين هو تعطيل لــ (الوحدة الديالكتيكية للحضارات) • فقــد تلعب دور العامل الحاسم القوانين الداخلية للثقافة المعطية ، وهذا مرة اخرى ــ وفقا لعناصر كل حالة ، فهــل يكون وراء ذلك كله موقف تعصبي من الباحث للطرف المتلقي ، اي للطرف العربي ؟ لقد عاد مروة الى معالجة هذه المسالة في ندوة مجلة الثقافة الجديدة التي ذكرناها ، فاكد ان تلاقي ثقافتي شعبين « لا يمكن ان يقوم على انفعال من جانب واحد ، وفعل من جانب آخر •• لا بــد ان يكون بينهما تفاعل وينتج هذا التفاعل فكــرا جديدا يتميز بخصوصية الثقافة الداخلية يعني غير الثقافة الخارجية » (١) • وهنا يبدو ان الباحث قد خفف من لهجة الحسم التي وسمت معالجته للمسالة في مؤلفه ، فالصيرورة الجديدة لكلتا الثقافتين صارت (فكرا جديدا) مما يبرز ــ حسب كل حالة ــ تحكيم خصوصية

(١) الثقافة الجديدة مصدر مذكور سابقا ، ص ١٥٩ •

الثقافة المتلقية (اي الداخلية) في تمييز نتيجة التفاعل ، اي هذا الفكر الجديد .

ترى ، هل نلمس لما لوحظ من تعصب مـروة للطرف العربي المتلقي اساسا في مؤلفه ؟ ان الجواب سوف يفرض بعض الاستطراد الى جوانب اخرى في الكتاب ، قـد لا يكون موضعها المناسب تماما في هذه الدراسة هنـا ، وهي تتصل بالتعبيرات التي كانت للموقف القومي في عمل الباحث : اين كان هذا الموقف متسقا مع مجمل موجهات العمل المنهجية والايديولوجية ؟ واين تلامحت التباينات مع ذلك ؟ فلنر :

ينفي حسين مروة اثناء دراسته للحركات الاجتماعية السياسية المعارضة للخلافة العباسية ، ان يكون للحافز القومي اي اثر في هذه الحركات ، ويؤكد ان الحافز كان طبقيا عضويا ، رغم وجود الحافز القومي لدى بعض قيادات تلك الثورات . وهو يبرهن على ذلك بكون قيادات الثورات كانت مضطرة لرفـع شعارات واعلان برامج تتصل بمطالب الجماهير الاقتصادية والاجتماعية ، اتصالا مباشرا تارة ، او متلبسا باللاهوت والفلسفة تارة اخرى .

مقابل هذا النفي ، يلتفت الباحث للحافز القومي والموقف القومي بدقة وامعان حين يدرس بعض الجوانب الاكثر اتصالا بالبنية الفوقية للوضع الاجتماعي الاقتصادي العربي ـ الاسلامي ، الذي افرز تلك الحركات المعارضة ، ومجمل الوضع السياسي المعني ، ففي صدد الزهد الخراساني يرى مروة ان المشاعر القومية الخراسانية قـد حركت الركود الزهدي العـام في خراسان ، فبدأت ادلجة الزهـد ، وكانت من ثم مساهمات ابن الادهم والفضل بن عياض وداوود الطائي ...

وقد اتخذ هذا الالتفات للعامل القومي في البنية الفوقية لدى مروة غالب الاحيان شكل الالحاح على العامل المحلي ، وهذا ما سيعاود الظهور اكثر في الفقرة الاخيرة من هذه الدراسة . ولذلك سأشير الآن فقط الى ما جاء في دراسة مروة لنظرية المعرفة لدى المتصوفة ، حيث حـدد الرابط اللاهوتي المشترك بين ظواهر الفكـــر العربي ـ الاسلامي : عـــلم الكلام ، الفلسفة ، الصوفية ، بكونه ـ الرابط ـ : الله كموضوع للمعرفة ، وحدانية الله كمركز لدائرة المعرفة ، عجز الانسان عن ادراك حقيقة الله .

هذا الرابط يؤكـد الاساس المحلي ، اللاهوتي الاسلامي ، للصوفية ، وينفي ـ حسب مروة ـ ما ذهب اليه آدم متز من ان الحركـــة التي غيرت صورة الاسلام في القرنين الثالث والرابـع الهجريين ، ليست سوى محصلة دخـــول التيارات الفكرية النصرانية في دين محمد . ان مروة لا يقول بعزلة الصوفية عن التأثيرات ، الا انــه

انسجاما مع ما تقدم في التمازج الثقافي والموقف القومي يقدم العامل المحلي (١) ٠

ولعله لا يخلو من فائدة في هذا السياق ان يعاين المرء تصنيف مروة الدقيق لما هو عربي ، او عربي - اسلامي (٢) في العلوم ٠ فقد وسم بالعربية العلوم المتصلة باللغة العربية ، وتاريخ العرب الجاهلي ، والاسلامي ، وسيرة النبي محمد ، والفتوحات ، والمسائل اللغوية للقرآن والحديث ، والتشريع ٠٠ والتي نشأت في البيئة العربية ، والمتعلقة بالعربية ، ومن عايش الاسلام في منبته العربي ٠ اما العلوم المتصلة بالبيئة الاسلامية فقد وسمها بالعربية - الاسلامية ٠

وفي صدد التصنيف نفسه ايضا لا يرى الباحث للقول بعروبة الكندي اي معنى عرقي تعصبي ، وكذلك القول بعروبة ابن سينا الذي لم يزر بلدا عربيا قط ، والقول بعروبة الفارابي ، التركي الاصل والفارسي حسب الاجتهادات ، ذلك ان الاس في هذه المسألة هو جملة ثقافة ونتاج هؤلاء الفلاسفة ٠

هكذا يتراءى في عمل مروة بعض التبخيس - واحيانا النفي - للعامل القومي في الجانب التحتي المعارض ، مقابل التوكيد عليه - واحيانا المبالغة - في الجانب الفوقي ، في نوع من النوسان بين الموقف الماركسي الارثوذكسي والموقف القومي القومي المتمركس (٣) ٠



من مقاتل المنهج المثالي اللاتاريخي الاخرى التي برز مروة في منازلتها دعوى التوفيق بين الدين والفلسفة ، واخضاع الفلسفة للدين ، وتفسير اسباب اضطهاد الفلاسفة الاسلاميين (٤) ، من خلال كتاب توفيق الطويل (قصة النزاع بين الدين

---

(١) يهمني ان اشير هنا الى توضيحات على زيعور للتاثيرات المسيحية والسريانية واليونانية والفارسية في الصوفية وخاصة الكرامات ٠ راجع : الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم ، دار الطليعة بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٠٠ - ١٠١ ، وساعود الى هذا الكتاب في الفقرة الاخيرة مرارا ، اثناء متابعة الحديث عن الصوفية ٠

(٢) راجع ما ورد في مقدمة هذه الدراسة عن معالجة مروة لمصطلحي : الفكر العربي ، الفلسفة العربية الاسلامية ٠

(٣) قارن مع منطلق طيب تيزيني الاساسي في دراسة الجوانب المادية والثورية في التراث العربي الاسلامي ، ما جاء في خاتمة الجزء الثاني من مؤلف حسين مروة من ان النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية كانت الطريق الاول لتوجه الفلسفة الاوروبية نحو النزعات المادية ، وان تاثيرات الفلسفة العربية في الفلسفة الاوروبية ، قد ساعدت القوى النامية داخل الفلسفة الاوربية القروسطية والحديثة في التوجهات الفلسفية المادية ٠

(٤) ساعود الى النقطة الاخيرة ، ومجادلة نايف بلوز لمروة فيها ، في الفقرة الرابعة من هذه الدراسة ٠

والفلسفة) ، وكتاب محمود قاسم (الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد) • وبصورة عامة ، فقد قلب مروة المنهج المذكور على وجوهه فلم يغفل عن ايجابياته كما سبقت الاشارة مرة ، وخاصة معالجة احمد امين للعلاقة بين نشأة علم الكلام ومعركة الخلافة ، ومعالجته للفرق الحزبية الدينية • وقد افرد مروة حيزا خاصا لدراسة جميل صليبا (من افلاطون الى ابن سينا) ودراسة محمد عثمان نجاتي لسائل علم النفس عند ابن سينا • واختتم الباحث دراسته لهذا المنهج بملاحظة هامة تتعلق بحاضر ومستقبل المنهج ، وهي الاعلان الصريح للجبهة السلفية البورجوازية عن منطلقاتها الايديولوجية في السنوات الاخيرة ، وتعديل موقفها مما تسميه بالاتجاهات الغربية الوافدة ، وهي تعني الاتجاهات التقدمية ، باتجاه القبول او التطويع او الصهر ، والتلاؤم مع المعطيات الجديدة • وهذه النقطة الاخيرة ، تجعل المرء يشعر بأهمية افتقاد دراسة مروة لجهد ادونيس في التراث ، الذي يذكر بموقفه من الماركسية ، اذ يستخدم بعض ادواتها ، ويعزل بعض مفاتيحها ، ليوظف ذلك في تعامله ، يذكر بمعارضة السلفيين الاوائل لمنطق ارسطو ، عن طريق الافادة من جانبه الشكلي الصرف ، بعد ان ادركوا خطره • ولا يقلل من اهمية هذه الثغرة في عمل مروة التعلل بانجاز الدراسة منذ عدة سنوات قبل اكتمال جهد ادونيس ، فقد فصلت بين انجاز الدراسة ونشرها فترة كافية للعودة اليها هنا وهناك ، وتلاقي مثل هذه الثغرة •

ثانيا : مساهمة حسين مروة في نظرية التراث :

يمكن للمرء ان يضع يده بيسر على المبادىء النظرية الاساسية الموجهة لدراسة حسين مروة ، وذلك في المقدمة الطويلة الهامة التي صدر بها الجزء الاول من كتابه • وهذه المبادىء منها ما هو عام ، يتعلق بالجانب التراثي من المعرفة البشرية ، والصراع الفكري البشري عامة ، ومنها ما هو خاص ، يتعلق بالتراث العربي ، والصراع الفكري عربيا •

٢) العام :

لا يخضع اسلوب معرفة التراث والادارة العلمية لهذه المعرفة الى واقع التراث بحد ذاته ، بل بظروف انتاجهما • ان الرؤية الثورية للتراث تنطلق كما يقرر الباحث من الموقف الثوري الذي نتخذه من الحاضر ، وتستند هذه الرؤية الثورية الى ايديولوجية القوى الثورية المعاصرة ، ذات العلاقة التاريخية الموضوعية بالقوى الاجتماعية السابقة ، التي انتجت الاسس المادية المنعكسة في التراث •

وتتنوع معرفة التراث وتختلف ، فيما هو واحد لا يتغير ، لان هذه المعرفة ايديولوجية ، وليست معرفية فقط • انها كما يوضح الباحث ، اضافة خارجية ، ترد

الى التراث من المنطلقات الموضوعية والاجتماعية للمتعامل معه ، لا من المنطلقات الفردية او الذاتية • ان الباحث يقرر بحزم ان كل معرفة للتراث تصدر عن موقف ايديولوجي طبقي مستتر في القاعدة الفكرية لهذه المعرفة • وهو يستشهد هنا باختلاف مواقف مؤرخي الفلسفة العرب من ارسطو : فبعضهم كرسه مثاليا (عبد الرحمن بدوي) ، وبعضهم اقبل على رسم جوانب ارسطو المادية (طيب تيزيني) ★ • كما يستشهد مروة في هذا الصدد باختلاف مواقف مؤرخي الفلسفة عامة في رسم مراحل تاريخ الفلسفة ، اعتمادا على مقياس المدارس الفلسفية ، او السلالات الملكية ، او القرون الزمنية ، وهو مقياس لا تاريخي ، او اعتمادا على مقياس التشكيلات الاجتماعية ، المقياس التاريخي العام ، الذي لا يهمل المراحل الخاصة ضمن كل تشكيله • وهذا المقياس هو ما يعلن مروة اعتماده ، منوها بوحدة التقطع في تاريخ تطور الفكر الفلسفي ، فحدد على ضوء ذلك مراحل التاريخ الفلسفي على هذا النحو :

١ ـ فلسفة المجتمع العبودي •

٢ ـ فلسفة المجتمع الاقطاعي •

٣ ـ فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الراسمالية •

٤ ـ فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية (من اواخر القرن التاسع حتى ثورة اكتوبر) •

٥ ـ فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية •

ولكن ، على الرغم من ان الباحث يقوم بهذا التحديد على ضوء المنهج المادي التاريخي ، مستهديا التشكيلات الاجتماعية المعروفة ، وعلى الرغم من انه يؤكد على اعتبار المراحل الضمنية او الخاصة في كل تشكيلة اجتماعية ، وبالتالي : كل مرحلة فلسفية ، على الرغم من ذلك ، فاننا نراه يسارع الى ذلك التحديد الصارم الذي يغلق المنافذ امام الجهود المادية التاريخية الدائبة لتطوير صورة التشكيلات الاجتماعية ، من خلال متابعة البحث في التاريخ غير الاوروبي خاصة ، وهو البحث الذي يتردد (صداه) اكثر من مرة في كتاب (النزعات المادية •••) ، خاصة فيما يتعلق بخط الانتاج • ان ذلك التحديد الصارم ، وما يترتب عليه من سد المنافذ ، يحدد من قيمة القول بالمراحل الخاصة او الضمنية في كل تشكيلة ، كما يحدد من قيمة (اصداء)

★ وكذلك : حسين مروة الذي ركز على المعرفة وموضوعها لدى ارسطو ، واسبقية الموضوع ، وبالتالي اسبقية الكائن على الوعي ، وركز كذلك على وجود المفهوم الكلي في الجزئيات وعدم انفصاله كما في عالم المثل الافلاطوني • انظر دراسة توفيق سلوم التي تناولت مساهمتي مروة وتيزيني في مجلة الطريق ، الاعداد ٣ ـ ٤ ـ ٦ ـ /١٩٧٩ •

متابعة البحث المادي في التاريخ غير الاوروبي ، في كتاب مروة ، ويحدد ـ اخيرا ، من قيمة القول بوحدة التقطع ، وهذا كله ينـال من تطبيقية المنهج المعتمد ، ولا يسلم من مغبته المنهج نفسه .

يؤكـد الباحث في احـد ابرز استطراداته حول هذه المسألة ، على ان صراع المثالية والمادية هو الذي يحدد تطور الفلسفة ، ويفسر تاريخها ، ويصل من ثم الى ان هذا الصراع هو المسألة الاساسية في الفلسفة . وقد تعرضت هذه النقطـة المنهجية الهامة لجدل كاف ممن جادلوا مساهمة حسين مروة في دراسة التراث ★ ، واوضحوا التخطيطية التي تنم عنها . ذلك ان صراع المثالية والمادية غدا المسألة الاساسية في الفلسفة الاحدث (انجلز) ، كثمرة لتطور الفلسفة . اما في القرون الوسطى فثمـة مسائل اخرى الى جانبها ، تقرب او تبعد عنها ، ولكنها لا تتركها وحيدة ★★ .

يقول حسين مروة حين يحدد الاشكال المادية عبر تاريخ الفلسفة (المادية الساذجة ـ الميتافيزيقية ـ الديمقراطية الثورية ـ الديالكتيكية) : « يجب القول هنا ، ان هذا التصنيف لاشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي ، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل . فان معرفتنا عن اشكالها لا تزال غير كافية اولا ، وهناك ـ ثانيا ـ اشكال لم تتخذ صياغتها الواضحة بل بقيت في طور تكونها الجنيني » (١) .

ان هذا التحفظ من الباحث ، يستتبع تحفظا آخر ولعله اكبر ، على ما تقدم لـه في تاريخ الفلسفة وتطورها (المراحل ـ المسألة الاساسية في الصراع) . والباحث نفسه يقوي هذا الميل لدينا ، حين نراه في المشارف الاخيرة لكتابه يتحدث عن تطـور تاريخ الفلسفة على هذا النحو : « لسنا نجادل في كون الواقع الاجتماعي هو الاساس والمقرر الدافع لتطور الفلسفة . لكـن هذا لا يمكن ان يلغي من الحساب مكانة العامل الآخر هنا ، وهو منطق التطور الداخلي للفلسفة نفسها . صحيح ان كل فيلسوف انما يمثل بمواقفه واتجاهاته الفلسفية شكلا معينا من الاستجابة لواقع عصره ومجتمعه وان الاسلوب الخارجي في تاريخ الفلسفة ، اي تحركات هذا التاريخ وتحولاته في اطار العلاقات الاجتماعية المعينة يحدد الاتجاه العام لتطور الفلسفة ، ولكن ، من الصحيح

★ ابرز من قام بذلك نايف بلوز في دراسات عربية ، مصدر مذكور سابقا ، وقد خالف مروة في الاجابة على سؤال يتعلق بذلك ، في محاورة مجلة الطريق له ، مصدر مذكـور سابقـا .

★★ مثل بلوز لهذه المسائل بالدين والبدع ، او العمل والنظر ، او العلم والايمان ، ونوه انه ليس لديه جواب جاهز وكان في هذا الصدد .

(١) النزعات المادية ... ج١ ، ط ١ ، ص ٣٥ .

والواقعي كذلك ، ان هناك الاسلوب الداخلي في مسيرة هذا التاريخ وان لهذا الاسلوب تأثيره ايضا في تحديد وجهات التطور الفلسفي » (١) ٠

ان ثورية المنهج المعرفي لاستيعاب التراث تنطلق كما يحدد مروة من ايديولوجية ثورية ، هي ايديولوجية اصحاب المصلحة في التغيير الثوري ، والتي تقوم على فكر الاشتراكية العلمية ٠ وهذا الامر انما يكون من خلال التأكيد على تاريخية التراث ، حيثيجري استيعابه في ضوء تاريخيته ، فلا يجر الماضي الى الحاضر ، ولا يجر الحاضر الى الماضي ، وتستبعد بالتالي عصرنة التراث ، وتحديثه البورجوازي ، ومماثلة السكونية ٠ ان المنهج المادي التاريخي لا يهمل - والامر كذلك - الجوانب غير المادية في التراث ، بسبب شموليته هذه ٠ واخيرا ، من المهم ان نرى في نهاية هذه المبادىء النظرية العامة ، ما جعله مروة منها محددا لاشكال المادية الفلسفية ، وهو :

١ - الموقف من ظواهر العالم واسبقية العالم على الوعي واستقلاليته ٠

٢ - العلاقة مع النظام الاجتماعي المؤثر على تلك الاشكال ٠

٣ - مستوى تطور العلوم الطبيعية ٠

وفي الاهمية نفسها ان نعاين مبدأ (التتالي) ذا الصلة الوثقى بالاصالة والمعاصرة ، وحيث نرى الباحث يلح على استحالة تطوير فكرة جديدة دون وراثة المنتجات الفكرية السابقة ، مما يحقق للاصالة والمعاصرة وحدتهما الجدلية ، فينزع عن الثانية الطابع البورجوازي الكولونيالي العدمي الذي يقطع الصلة مع الماضي كليا ، كما ينزع عن الاولى الطابع السلفي السكوني ٠

ولعله من المفيد هنا ان نعود الى ندوة مجلة الثقافة الجديدة مرة اخرى ، فنقرأ اضافة لمروة حول مفردات مبدأ التتالي ، واعني (الاصالة ، المعاصرة) ٠ ويبدو في هذه الندوة ان مصطلح الاصالة اقل استقرارا وتبلورا ٠ فمروة يبدأ مطالبا بالغاء كلمة الاصالة « لان كلمة الاصالة لا مفهوم لها » (١) ، ثم لا يمانع في استعمالها اذا كانت دلالتها : النسبة الى الشعب ، وليس بمعنى الفطرية او الطبيعة الخاصة العرقية ٠ ومرة اخرى ، لا يمانع الباحث من استخدام الكلمة اذا عنت الخصائص التاريخية لشعب بمعنى التواصل الاستمرار بين الماضي والحاضر ٠ وهنا تكون علاقة المعاصرة بالتراث تاريخية وضرورية ٠ وفي السياق لا يمانع الباحث من استخدام مفهوم الاصالة بمعنى الابداع ، ولكن ليس بالمعنى المطلق ٠ هذا عن الاصالة ، اما بالنسبة للمعاصرة ، فان اضافة مروة في الندوة تعمق التحديد العلمي الذي رأيناه ٠

(١) النزعات المادية ٠٠٠ ج ٢ ، ط ١ ، ص ٥٤٢ ٠

انه يحدد تحول الفكر الى تراث بقيام تحولات تحدث انتقالا في نمط التفكير ، وتفتح درب مرحلة جديدة بعلاقاتها الانتاجية واشكال العلاقات الاجتماعية ، ولذلك لا يكون التحديد الرياضي (عدد الاجيال - عدد السنين) · مؤشرا تاريخيا كافيا للتمييز بين ما هو تراثي وما هو معاصر ·

ب) **الخاص** : بالاضافة الى المبادىء العامة السابقة في نظرية التراث - ولكن ، على هدي منها - يمكن ان نتلمس مبادىء نظرية اخرى ، خاصة بالتراث العربي - الاسلامي ، في سياق المقدمة النظرية المطولة لكتاب (النزعات المادية ···) ·

ان الباحث يلح على الوضوح العلمي في المحتوى الثوري لحركة التحرر العربية ، حاضرا ومستقبلا ، كما يشدد على الترابط الجوهري بين ثورية محتوى هذه الحركة ، وثورية الموقف من التراث · ولكن ، كيف يحدد المحتوى الثوري لحركة التحرر العربية بعد الحرب العالمية الثانية ؟ انه يضع بين يدينا جملة العناوين التالية :

★ تعمق الوعي التحرري القومي ·

★ صيرورة الوعي الطبقي ، عبر تداخل اهداف التحرر الوطني مع اهداف التحرر الاجتماعي ·

★ تفكك العلاقة بين اطراف حركة التحرر الوطني : بعض قيادات بعض الانظمة واركان الطبقة التي ولدتها ، من جهة ، والكادحون ، من جهة اخرى ·

★ تحولات بعض فصائل حركة التحرر من مفاهيمها الشوفينية والانعزالية والسلفية المستحدثة ، الى المواقف الثورية ·

★ وعي اهمية الترابط مع التحرر الوطني الاخرى في العالم ، وخاصة : المنظومة الاشتراكية ·

والعنوان الثالث من بين هذه العناوين ، يثير السؤال في وجهه الوضوح العلمي المنشود للمحتوى الثوري لحركة التحرر العربية ، فكيف يبدو هذا الوضوح على يدي الباحث ؟

بعد التجربة المريرة لحركة التحرر العربية خلال عقدي الستينات والسبعينات - خاصة بعد ١٩٦٧ - ، بعد تجربة الانظمة التي ركبت موجة الحركة ، وافرزتها الحركة نفسها في زخم خاص خلال الخمسينات ، ياتي حديث الباحث عن (بعض قيادات بعض الانظمة) ، بكل ما تعنيه هذه البعضية من استثناء وانظمة ما ، واستثناء قيادات ما ، فيما كفتنا الانظمة المعينة ، وقياداتها ، مؤونة التعلل لها ، او التعلل لضعف نظرنا · والباحث نفسه يفصل في سيرة هذه الانظمة والقيادات ، اثر تشخيصه للتفكك (البعضي)

في حركة التحرر ، حيث يرى ان المؤشرات تنبىء بامكانية القاء طرف (البعض) للسلاح المادي للامبريالية ، والانتقال الى الطرف المعادي – وهو قد القى السلاح بالفعل – فلم اذن كان ذلك الكلام ؟ اتراه في معزل عن الاوهام التي حكمت شطرا كبيرا من يسار حركة التحرر حول هذه الانظمة ، ولا تزال تحكم بعضه ؟ مما جعل حركة التحرر ويسارها خصوصا يدفعان ثمنا مضاعفا للماضي القريب ، وثمنا اكثر مضاعفة لما هو قائم ، والمستقبل القريب · لقد كان الاخذ بالبعضية هذه ، واستمرار الاخذ بها ، في راس الاسباب التي صنعت سبعينات الحركة الشيوعية العربية ، وعلى نحو خاص في سورية والسودان ولست ادري فيما اذا كان استذكار ذلك نافعا في هذا السياق ، بيد انني احسب هذا النفع سيتحقق لدن معاينة سمة هامة ستبرز في الفقرة التالية لدراسة مروة ، وتتعلق بموقفه الماركسي وما بين هذا الموقف والموقف السوفياتي ، في مسالة نمط الانتاج الآسيوي ، او نمط الانتاج في المرحلة التي يتناولها كتاب (النزعات ···) ·

اما بالنسبة للعنوانين الرابع والخامس ، فلعله كان من الضرورة بمكان ، ان يدخل الباحث في تفصيلات اكثر ، حول واقع وآفاق التحول الجاري في حركة التحرر العربية من قبال الفصائل التي وصف ، وان يدخل كذلك في واقع وآفاق العلاقة بين فصائل حركة التحرر والمنظومة الاشتراكية خاصة · ان طبيعة المداخلة التي قدمها مروة هنا حجما وقضايا وتناولا) هي التي تسوق هذه الملاحظة ، وهي التي تقدر ، بالاضافة الى الطابع العام لمثل هذه المعالجات لدى مروة ، انه آثر السلامة في قضايا بالغة التعقيد والسخونة وتحول في بحث علمي على قدر غير قليل من الشعارية ·

يتحدث مروة ايضا اثناء توضيحه لثورية المنهج المعرفي في استيعاب التراث العربي عن ايديولوجية التغيير الثوري التي تنطلق منها ثورية المنهج · فايديولوجية التغيير هذه ، تتوجه نحو الثورة الوطنية الديمقراطية ، كعتبة للثورة الاشتراكية ، وتنجز تلك الثورة قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية ، مع التشديد على دور القوى التقدمية والفكر العلمي الثوري لها ، وهو فكر الاشتراكية العلمية · ولا ريب في ان هذا كله يقع في الصميم من الوضع العربي الصعب الراهن ·

ويعود مروة الى الاصالة والمعاصرة هنا ، حين يتحدث عن توظيف الاستيعاب الثوري الجديد للتراث في تحرير الفكر العربي الحاضر ، وذلك عن طريق وضع صورة التراث في اطارها التاريخي ، الامر الذي يساعد على كشف العلاقة الموضوعية بين حركة التحرير العربية الحاضرة ، والجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريخ

العربي ـ الاسلامي الوسيط ، اي يساعد على كشف الابعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة ، على الرغم من التقطع الحادث في مجرى صيرورتها ، طبيعيا كان هذا التقطع ام قسريا ٠



اختتم دراسة المبادىء النظرية العامة والخاصة لمروة في نظرية التراث ، ببعض الملاحظات المنهجية ، حول الاصطلاح والمادة العلمية خاصة ٠

ان حديث القطع او التقطع او الانقطاع يعاود الظهور مرارا في مقدمة مروة النظرية ، لكن الاشارة الى امكانية ان يكون (طبيعيا) لا تتكرر في غير الموضع السابق. لقد صدر الباحث مقدمته النظرية بالتفصيل في الانقطاع التاريخي الحاصل بين المرحلة الاقدم من الجاهلية ـ قبل الاسلام بقرنين فصاعدا ـ وبين الجاهلية الاخيرة ، مستعملا المصطلح الاثير لدى مهدي عامل ، اي : القطع ٠ ومروة يشرح مفهومه الديالكتيكي للقطع (او الانقطاع ، او التقطع) ، وللاستمرارية ، انطلاقا من المفهوم الديالكتيكي للحركة في الطبيعة والمجتمع والفكر ، مفندا انكار زينون الايلي للحركة ، ومشددا على مبدأ الوحدة التناقضية للقطع والاستمرارية ، ولكن على نحو يشي بعدم استقرار المصطلح لديه ٠

لقد ذهب الباحث الى ان تأخر التأثير الثقافي للانقطاع التاريخي الذي اثر في الجاهلية اقتصاديا واجتماعيا ، انما كان بسبب ميل عملية المعرفة (الشكل خاصة) الى الثبات ، وتأخرها في التغيير ، بسبب الزمن الخاص والآلية المعقدة لعملية الانعكاس بين الوعي والواقع ٠ ان هذا المبرر الوجيه لا يجد له في الاستخدام العملي تواجدا ٠ فيمن يتحدث مروة عن الشعر الجاهلي ، يرى هذا الشعر ارقى من الحياة الجاهلية ، بحجة التقطع ، وهو ما عارضه بحق نايف بلوز ، معولا على (ركود) الحياة الجاهلية بتفسيره للعجز الجاهلي عن توليد اشكال تعبير اخرى (١) ٠ ان تقلقل مصطلح القطع لا يبدو شكليا لدى مروة ، فليس الامر فقط تناوبا بين مترادفات ثلاثة (قطع ـ انقطاع ـ تقطع) على دلالة اصطلاحية تاريخية وفلسفية واحدة ٠ لقد رأينا قصور استخدام المصطلح في تفسير وضع الشعر الجاهلي ، ولكن مقابل ذلك ، نرى استخداما آخر للمصطلح ، يفسر بدقة وضع تطور الفكر العربي بعد ظهور الاسلام ، حيث احدث بغض النبي محمد للجدل العقلي ، ودعوته الى تجنبه ـ خاصة الجدل في القصائد ـ شيئا من الانقطاع في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي ، دون ان يكون انقطاعا مطلقا ،

---

(١) دراسات عربية ، مصدر مذكور سابقا .

ولذلك اوجد هذا الفكر مجرى آخر باستخدامه الاجتهاد بالراي ·

وليس وضع مصطلح (الاستمرارية) بافضل · فقد جاء في المقدمة المذكـورة بمعنى تتابع حركة التطور التاريخي ، بينما جاء في الجزء الثاني ، اثناء دراسة تطور حركة الزهد نحو التصوف (نمو الجنين الصوفي في الزهد) بمعنى الركود ، وانقطاع النمو والتطور · والباحث يحـدد مصطلحه هنا بين هلالين فيغـدو « الاستمرارية التاريخية » (١) · هذا الوضع ، يغـدو اكثر من قلقلة مصطلح ، يغـدو تناقضا في استخدام المصطلح · فالاستمرارية قد غدت للانقطاع هنا ، فيما كانت هناك : التتابع ·

فيما يتعلق بالمادة العلمية ، يبدو جليا الجهد المضني الذي بذله الباحث في تدقيق مادته ، وتمحيص التراث المعتزلي على سبيل المثال ، واضاءة الجوانب التقدمية لهذا التراث · الا ان طبيعة التراث المعتزلي ، كمادة علمية الدرس ، ترفع اشارة استفهام ما في وجه ذلك الجهد المضني · يقول حسين مروة : « ان القضاء على تراث الفكـر المعتزلي على ضخامته وخصبه المعروف ، قد حال بيننا وبين الاطلاع عليه كاملا متكاملا غير مجـزأ وغير مشتت ومتناثر في المصادر غير المعتزليـة ، وفي المصادر الاشعرية بخاصة ، وهم خصوم ألداء للمعتزلة · ومن هنا لم يكن لنا من سبيل الى دراسة هذا التراث الا تلك المصادر التي قدمته لنا اشلاء ممزقة فاقدا روح التكامل والتلاحم ، وبذلك فقد تماسك بنائه الداخلي الاصيل ، وفقدنا نحن الباحثين امكان رؤيته في حركته وتطوره بصورته المركبة والمنطقية التي بها نشأ ونما وتطور ، فكان من العسير علينا اذن وضع صورة تركيبية له جديدة تتطابق مع منطـق بنائه الاصلي · واذا كنـا في الفصلين السابقين ★ قد رأينا شيئا من التماسك والتناسق في تفكير بعض زعماء هذا المذهب العقلي ، فانما كان ذلك بنوع من التلمس بمتابعة بعض الخطوط الرئيسية في مجراها العام المحاط بأشكال من التعرج والتقطع هنا وهناك » (٢) ·

ويتكرر هذا الوضع مع الفيلسوف الكندي ، ثم الرزاي · فقد اعتمـد مروة في دراسته لمادية الاخير على ردود الفعل المضطربة التي اثارتها نظريته لدى معاصريه ومن تلاهم ، وافتقد نصوصه · اما بالنسبة للكندي ، فقد اعتمد مروة على رسائل هذا الفيلسوف ، وعلى عنـاوين كتبــه التي وردت فهارسها (كاملة) في مصادر حركة

---

(١) النزعات المادية ··· ج٢ ، ص ١٦٩/١٧٠ ، وراجع ايضا ج١ ، ص ١٨٠/١٨٣ · ولقد فوت الباحث على نفسه فرصة ثمينـة في الاعادة من مفهوم الركـود الآسيوي – بسلبياته وايجابياته – اثناء تفسيره لركود الجنين الصوفي ·

★ المقصود الفصل الرابع والفصل الخامس من الجزء الاول ن· س·

(٢) النزعات المادية ··· ج١ ، ط ١ ، ص ٨٢٩ ·

يقول : « صحيح اننا لا نعرف محتويات النشاط الفكري العربي في العصر الوسيط . ولا نعرف كيف عالـــج الكندي الموضوعـات والقضايا التي هذه الكتب بتفاصيلها ، ولا نعرف كيف عالج الكندي الموضوعات والقضايا التي اشتملت عليها واشارت اليها الاسماء والعناوين التي اطلعنا عليها ، ولكن النظر في فهارسها الكاملة لمؤلفات الكندي عند المؤرخين ، وفي صياغات اسمائها وعناوينها يرشدنا الى بعض الاستنتاجات الواقعية التي يمكن ان تضيف بعض الخطوط الواضحة الى الصور التي تقدمها لنا عن فلسفة الكندي مجموعة مؤلفاته التي بين ايدينا » (١)

كيف يمكن ان يعتمد الباحث على العناوين او الفهارس في تكوين بعض الخطوط الواضحة وبعض الاستنتاجات الواقعية ؟ أليس هذا أخذا بالنية ؟ وهل ينسجم مع الدقة المنهجية والعلمية التي يقتضيها البحث ، والتي تشكل رغم هذا وسواه سمة اساسية من سمات جهد مروة في دراسة التراث العربي الاسلامي . ان التبعة السلبية لذلك تظهر اكثر في معالجة الباحث لقضية الارادة عند الكندي ، حيث يستنتج موقف هـذا الفيلسوف من العناوين والفهارس ، كما تظهر هذه التبعة اثناء دراسة نظرية النفس لدى الكندي ، والاشارة الى رسالته (فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس) ، فقد جاءت دراسة مروة لهذه المسألة وافية دون الحاجة الى هذا البرهان الاضافي الضعيف علميا .

لقد حرص مروة ما وسعه على ان يدع النصوص تتكلم : يثبتها اولا ، ثم قـد يشرحها ، لتباشر اخيرا التحليل والاستنتاج ، وتلك سمة البحث العلمي التي تتناقض مع الملحوظات السابقة الهامة رغم قلتها ، والتي تقود الى السؤال عن مدى امكانيـة التقـويم العلمي للكنـــدي او الـــرازي .. واجـــراء المقـارنات وفحص التـاثرات والتاثيرات ...

وفي النهاية ، تهمني الاشارة الى ان الباحث كان يتناول بدقة عبر عمله كلـه المعطيات الفلسفية التي يظهر ان جلها مثالي ، وان النزعات المادية فيها نزرة ، وبالكاد يستخلص من الفلزات بعضها . وهذا الامر يوضع عنوان البحث ـ مسألته الاساسية ـ في مأزق . فحقيقة البحث ، وخاصة في الجزء الاول ، وحتى لدراسة الفارابي في الجزء الثاني ، تجعله مسحا للتراث الفلسفي حسب المنهج المادي التاريخي ، بينما العنوان ـ المسالة محدد بالنزعات المادية ، التي ستنكشف بالضرورة ، ما دامت الدراسة تاريخية مادية . لقد عمد الباحث فقط ، منذ دراسته الفارابي ، الى تركيز البحث على موقف الفيلسوف من قضية مركزية تحدد ميله المادي ، بينما كان قبل ذلك (يسمح) النتائج

---

(١) النزعات المادية ... ج٢ ، ط ١ ، ص ٦٣ .

المعني مسحا ، مثيرا - والاصح مركزا - الى ما قد يتراءى له اثناء ذلك من ميل مادي وهذه النقطة ، اذا كانت لصالح الباحث ضد الذين اتهموه بالتعسفية والانتقائية والقسرية ، فانها بالمقابل تتناول مسألته الاساسية - عنوان بحثه ·

ثالثا : الظرف الاجتماعي - الاقتصادي التراث العربي - الاسلامي :

صدر حسين مروة المدخل التاريخي لدراسته اخوان الصفاء بالكلمات الدالة التالية : « رغم ان مهمتي في هذا الكتاب ، تتجاوز مهمة المؤرخ ، اشعر مع ذلك بثقل التبعة التي يتحملها المؤرخ في هذا البحث ، انها تبعة ثقيلة وعسيرة : هي ثقيلة لانها مجموعة اسئلة بحث عن مجموعة اجوبة · وهي عسيرة لانها لا تجد الاجوبة التي تريح ضمير المؤرخ ، وتلبي طموحه » (١) ·

لقد ناهز حجم المقدمات - المداخل التاريخية التي مهد بها مروة لكل مسألة فكرية - فلسفية تناولها ، مئات الصفحات ، مما يجعل لها شكل كتاب خاص في الشرط التاريخي العام الذي اكتنف حركة الفكر والفلسفة المعنيين بالدراسة ، مع ذلك نراه يعاني حيال ما قدم معاناة العالم التي تعبر عنها السطور السابقة له · على ان هذا الواقع لا يعفي من مهمة تتناول ما قدم مروة · ولعل التناول ان يكون احدى اذ ما توقف ، بالدرجة الاولى ، عند المفاصل النظرية ، والنتائج الاساسية التي نمت عنها ، وادت اليها المقدمات التاريخية للباحث وبالدرجة الثانية ، اذا ما توقف التناول فقط امام ما له صلة قوية بمعالجة الباحث الفكرية والفلسفية للتراث ، من بين التفصيلات الكثيرة التي تزخر بها مقدماته · وهذا ما سأجريه هنا ، مبتدئا بمحاولة المؤلف رسم نمط الانتاج في المرحلة المدروسة ، وهي المحاولة التي اقتضت عودة ما الى نمط الانتاج الآسيوي ، الذي عرج عليه مروة اثناء دراسته للاتجاهات البورجوازية الاستشراقية في التراث ، واثناء عرضه لدعوة الدمج بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الشرقية فقد جاء التمثيل بنمط الانتاج الأسيوي شاهدا في يد مروة على خطل تلك الدعوى ، وعلى الفارق بينها وبين تطور الماركسية ، عبر الاستفادة من عناصر ثقافات الشرق ، عبر الاحتكاك مع الواقع الملموس · كما عاد مروة الى هذا المثل - المسألة بتفصيل غير يسير اثناء معالجته للدراسات الاستشراقية الماركسية في التراث ·

وكان الباحث قد حدد المؤشرات التالية كوسائل لتحديد الوضع التاريخي للفلسفة العربية - الاسلامية :

....

(١) المصدر السابق ، ص ٣٥٩ ·

★ اسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة ، ومع القطاع التجاري المتنامي والحرف المتطورة نسبيا خلال العصور العباسية .

★ ازدهار العلوم الطبيعية في هذه المرحلة .

★ الصلة بين الداخل (القومي ، الوطني ..) والخارج (العالمي) .

وقبل ذلك ، كان قد ألح على ان الماركسية قد رسمت بارشاد التجربة التاريخية ، وهدي القوانين العامة للمادية ـ الاتجاه العام لخط التطور التاريخي عبر التشكيلات المعروفة . كما نوه ان صيغة التشكيلات هذه ، ليس لها صفة التعميم الجبري . فالماركسية مرشد عمل ، لا عقيدة جامدة ، وبالتالي ، فموضوعة التشكيلات قابلة للتطور ، كلما كشفت الدراسات العلمية ظاهرات جديدة في تجارب التاريخ ، لم تنكشف بعد ، او لم تستكمل الانكشاف .

ولاحظ مروة ان البحث عن القاعدة المادية للتراث ، لدى بعض الماركسيين ، فقد اتخذ مرة شكل التطبيق الحرفي الميكانيكي لصيغة التشكيلات المعروفة ، فيما اتخذ مرة اخرى شكل افتعال نمط من اسلوب الانتاج ، دون توفر المعطيات الكافية ، وساق سلسلة الاسئلة التالية : « اي شكل من اشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية ينطبق على العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الاسلام (الجاهلية الاخيرة) ؟ وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لاسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية ـ الاسلامية في العصور الاموية والعباسية : هل هي الصيغة الاقطاعية بظاهراتها نفسها التي عرفت في اوربة خلال القرون الوسطى ؟ . ام للاقطاعية حينذاك صيغة مختلفة ، ام هي مزيج من العلاقات العبودية ـ الاقطاعية ـ التجارية له طابع خاص ، ام شيء آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون ؟ » (١) .

انها الاسئلة الاساسية المفضلة في هذه المسألة . وتلك كانت صياغة مروة لها ، فكيف درس الاجابات الماركسية وكيف حاول ان يجيب هو بدوره ؟

يبتدىء تعرض حسين مروة لنمط الانتاج الأسيوي بالاشارات التالية لما لدى ماركس وانجلز :

★ ماركس : ـ الملكية المشتركة (كشكل آخر للملكية يلغي احادية الملكية الخاصة) التي ظهرت لدى الهنود والسلاف وقدماء السلفيين ... وعرفت لدى

(١) النزعات المادية ... ج١ ، ط ١ ، ص ١٤٢/١٤٣ .

ماركس بأسلوب الانتاج الآسيوي ، – عدم وجود ملكية خاصة للارض هو مفتاح كل ظاهرات الشرق ٠

من الجلي هنا ان مروة يكتفي بأقل القليل حيال مسألة توحي اشاراته المتناثره لها باهتمامه الكبير فيهـا ٠ ان الدراسات الدؤوبة في تراث ماركس – وكذلك انجلـز – ، واماطة اللثام عن بعض جوانبه خاصة ، وفرت بين يدي البحث مادة ، لا تتناسب معها اللفتة العابرة ٠ انها لفتة في سطـــور معدودة ، تتصدر المفاتيح التي يقدمها الباحث لدراسة الظرف الاجتماعي الاقتصادي للجاهلية والنظام الاسلامي ٠ وقد ماثلتها لفتة الى انجلز :

★ انجلز : فموقف مروة فقط امام تناول انجلز لاطروحة ماركس السابقة حول كون عدم وجود ملكية خاصة للارض مفتاحا لكل ظاهرات الشرق ، واعتباره ذلك اساسا لتاريخ الشرق الديني والسياسي ، واضافته ان المناخ وطابع الارض الصحراوية سببا عدم وصول شعوب الشرق الى الملكية الخاصة للارض ، حتى الشكل الاقطاعي منها ، كما اشار مروة الى تركيز انجلز على دور الزراعة ، وتحديده مهمة الحكومات الشرقية بنهب الداخل (المالية) ونهب الخارج (الحرب) وزيادة الانتاج بالاشغال العامة ٠

مقابل هذا ، يقف مروة مطولا مع اجوبة الماركسيين المتأخرين ، وبصورة خاصة : السوفيات منهم فهل يعود ذلك الى افضلية ما لدى هؤلاء على ما قدم ماركس انجلز ؟ خاصة ان المعطيات التي وفرتها العقود المتتالية بعد مؤسسي الماركسية تغري بمثل هذا الاحتمال ؟ ام ان الامر يعود الى عدم الملاحقة الكافية لتراث ماركس وانجلز والدراسات الدؤوبة المتتالية في الشطر المتعلق منه بنمط الانتاج الأسيوي ٠ اتراه قدم الفرع على الاصل ، وخاصة الفـــرع السوفياتي ؟ وما الدلالة الفكرية والسياسية – لا الاخلاقية بالطبع – لمثل هذا التفسير ؟

لقد فصل ماركس في الغياب النظري لملكية الارض في الشرق ، حين عالج شكل الخروج من المجتمع البدائي ، وجدد تصنيفه لاشكال الملكيــة الجماعية المستقـــرة في الارض ٠ واذا كان قد جعل الغياب النظري للملكية ميزة اساسية للنظام الشرقي ، فقد قرأ ايضا ما يخفيه ذلك الغياب من ملكية المشاعة او القبيلة ، وافترض انه يمكـــن ان يتطور من هنا نوع خاص من الاقطاع ٠ هذا كله ، وسواه مما يتصل به وبنمط الانتاج الآسيوي ، يغيب الا فيما ندر عن مقدمات مروة التاريخية ٠ وهنا استطرد فأشير الى انه كثيرا ما يجري تجاهل امكانية استمرار النمـط او النموذج ، رغـم وجــود عناصر معارضة ، فيما يكون الاستمرار تلبية لمتطلبات التعميم والتجريد ، اكثر منه تدقيقا في

الانماط ، او من استخدام مفهوم النمط للاشكال الانتقالية من واحد الى الآخر · بالمحلي الخاص ، الامر الذي يخفف في حال توفره من التحرج من مضاعفة عدد بلورة حالة عيانية · وكثيرا ما يجري ايضا تجاهل كون النمط الاقدم عهدا ، اكثر تلبسا

مثل هذه القضايا ، يتجلى الاثر السلبي لها ، اوضح ما يكون ، في التاريخ القريب ، وفي الوضع الراهن للممارسات النظرية والتطبيقية المتعلقة بنمط الانتاج الآسيوي ، وخاصة في الاطارين العربي والسوفياتي ·

ان براهين عدم انطباق مخطط التشكيلات الرسمي على سائر المجتمعات صارت اكثر من ان تحصى · ولئن كان ماركس قد ترك - خاصة - مسودات مشروعه حول اشكال الانتاج ، بعد سعي طويل وغني ، فتعلق بها من تضخمت لديهم ردة الفعل على التغييب الستاليني لنمط الانتاج الآسيوي ، الا ان مساهمة ماركس في هذا الصدد ظلت متواضعة فقد كانت صلته - وانجلز - بتاريخ الشرق محدودة قبل ١٨٤٨ ، هذه الصلة التي تعمقت نوعا ما اثناء وجود ماركس في انجلترا واستعمارها للهند ★ · ان ما قدمه ماركس في مراسلاته مع انجلز ، او في الايديولوجية الالمانية ، او في رأس المال ، او في اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية ، فضلا عن محدوديته ، لم يكن مقيضا له ان يصل الى القول الفصل ، استنادا الى المعطيات التي كانت متوفرة عصرئذ ، والتي تحسنت خلال قرن خصيب مضى · ومن العلائم المشجعة على تطور البحث في هذا الميدان ، ان الامور السابقة جميعا قد فرضت نفسها على اوسع نطاق · ولم يعد للاهمال او التغييب الذي تعرض له نمط الانتاج الآسيوي زمنا غير قصير وزنه السابق ، ولا تاثيراته السلبية السابقة ·

لقد اعتبر ما ورد في الايديولوجية الالمانية عن تطور المجتمعات اساسا لما جاء في البيان الشيوعي حول هذه المسالة · ثم اعتبر ما جاء في البيان معطى نهائيا ، مع انه لم يكن اكثر من فرضية اولية تستند الى التاريخ الاوربي (اوربا الغربية والوسطى) ، واتخذ ذلك ذريعة لحذف نمط الانتاج الآسيوي من الدراسات الماركسية السوفياتية منذ العقد الثاني من هذا القرن حتى منتصف الستينات ، حيث شجع الحزب الشيوعي الفرنسي الدراسات حوله ، كما عاد الاهتمام السوفياتي به يتنافى · اما الاهتمام العربي فقد غلبت عليه حتى الآن احدى المبالغتين التاليتين :

★ ردة الفعل على الميكانيكية التي سادت عدة عقود وعممت مخططا رسميا للتشكيلات الاجتماعية ·

★ التشنج في التمسك بهذا المخطط ·

ولعله من المفيد في هذا السياق التوكيد على عالمية نمط الانتاج الآسيوي ، وكونه لا يحمل مفهوما جغرافيا مغلقا او محددا ، ولا يتعلق بالشرق او الشرق العربي وحده ، بل تدخل فيه ايضا افريقيا وامريكا اللاتينية . وربما كان من المفيد ايضا هنا التركيز على عنصري التجارة ودولة المدينة ، وملاحظة العناصر البارزة التالية في هذا النمط ، اثناء التعامل مع الظرف التاريخي للتراث العربي – الاسلامي : الوسيط :

★ الدولة كآلة قمعية واقتصادية مسيطرة سيطرة مطلقة .
★ وظيفية (وبيروقراطية) الطبقة الحاكمة .
★ اولوية التجارة الخارجية ، واهمية التجارة الداخلية بين الريف والمدينة .
★ الاقطاعيون اشبه بالملتزمين لعائدات الدولة ، وليسوا ملاكين عقاريين .
★ العبودية الجماعية لليد العاملة .

لقد عاد مروة في خاتمة الجزء الثاني من مؤلفه الى الاشارة العابرة لنمط الانتاج الآسيوي وهو في صدد توكيد اطروحته حول تأثير الفلسفة العربية – الاسلامية في فلسفة القرون الوسطى الاوربية ، وقال : « ان القاعدة الاجتماعية لكلتا الفلسفيتين هي علاقات الانتاج الاقطاعية ، اي تشكيلة اجتماعية من نوع واحد » (١) . ولكنه مع ذلك ، يعترف بالفرق بين الاقطاعية الاوربية والاقطاعية الشرقية (٢) ، ويرسم الملامح التاريخية البارزة لواقع هذا الاختلاف ، وانعكاساته في الفلسفة ، عبر مثال تطور اوروبا بعد انهيار الامبراطورية الرومانية ، ونشوء القوميات ، وتمركز الفاتيكان الديني ، على العكس مما كان في الامبراطورية العربية الاسلامية من ممارسة للسلطة الدينية – الدينوية ، ومن تفتيت للاقطاعية المركزة ، وبسط الطابع العسكري على التشكيلة الاقطاعية .

فلنقارن هذا القول باجتهادين يبدوان متناقضين في دراسة الوضع الاجتماعي – الاقتصادي للمرحلة المعينة ، وهما اجتهاد سمير امين ، وعبد الله حنا ، فماذا نرى ؟

ان سمير أمين (٣) يرفض القول باقطاعية العالم العربي ما قبل المستعمر كله ، ويرفض المقارنة مع أوروبا الاقطاعية . ففي العالم العربي ذاك خلقت طبقة التجار المحاربين الوحدة العربية وركزت الفائض ، وحققت الحضارة ، بينما ساعد التفتت

---

(١) النزعات المادية ... ج٢ ، ط ١ ، ص ٧٠٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٠٩ .
(٣) سمير امين ، الامة العربية : القومية وصراع الطبقات ، ترجمة كميل داغر ، دار ابن رشد ، بيروت ١٩٧٨ . ويلاحظ ان غالي شكري يتابع بقوة سائر اطروحات امين في كتابه : السقوط والنهضة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨

والتأخر في اوروبا الاقطاعية على نمو العلاقات الرأسمالية وبسر التطور نحو امم عديدة ٠ ان التوسع التجاري كان يسمح هنا بتركيز الفائض ، بينما كان الفائض يتفتت في اوروبا الاقطاعية ٠ وسمير امين يشدد ايضا على عدم الخلط بين التجار في العالم العربي ـ الاسلامي وبين رأسماليين التجارة في النمط الرأسمالي ، وكذلك على عدم الخلط بين مالكي الارض في العالم العربي ـ الاسلامي واقطاعيين اوروبا ٠ وبخصوص التشديد الاول يحضرنا توكيد رودنسون (الذي يؤيده كلود كاهن) على نشوء قطاع رأسمالي واسع في العالم الاسلامي الوسيطي ، دون ان يشمل كافة مظاهر الحياة الاقتصادية ، وعلى كون هذا القطاع تجاريا في اساسه ، وليس صناعيا ، كما في حالة نشوء الرأسمالية الاوروبية ٠ ان رودنسون يؤكد سلطة التجار مع اعتباره المتصاعد لدور العسكر الغالب كلما تقدمت المرحلة ٠

هكذا يفترق مروة وامين في الاقرار بالاقطاعية لدى الاول ، ورفضها لدى الثاني ، ويتفقان شكليا في رفض المقارنة مع الاقطاعية الاوربية ٠

اما عبد الله حنا ، فانه لا يبتعد في تحليله الوضع المصري عن سمير امين كثيرا (الخراج ـ اضطهاد الفلاحين ـ المدن المزدهرة ٠٠٠) ٠ على ان في مداخلة حنا في نمط الانتاج الآسيوي ، وفي التطبيق على العالم العربي ـ الاسلامي الوسيط ، مميزات خاصة تستوقف المرء ٠

ان سمير امين يشخص حضارة الخلافة العربية الاسلامية بأنها حضارة مدينية مركنتيلية غير رأسمالية ٠ اما عبد الله حنا فيقول : « في رأينا ان هذه المجتمعات (مجتمعات العالم العربي ـ الاسلامي الوسيط : نبيل) عاشت مزيجا من بقايا المشاعية الريفية والرق والاقطاعية الشرقية ، ولكن الصفة الغالبة عليه هي الاقطاعية الشرقية المتسمة بملكية الدولة الاقطاعية للارض ، وسيلة الانتاج الرئيسية ٠ وملكية الدولة الاقطاعية للارض هو ما اطلق عليه ماركس اسلوب الانتاج الآسيوي » (١) ويتابع حنا ان نمط الانتاج المعني هنا قد جمع بين بقايا ما تقوض من البيزنطيين والفارسيين ، وبين العناصر الجديدة ٠

---

(١) عبد الله حنا : القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان ، القسم الاول ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٣٦ ٠ وقول حنا يثير التساؤل فيما اذا كان يخلط بين نمط الانتاج الآسيوي والاقطاعية ؟ ان تسمية ماركس هي : ملكية الدولة ٠ اما حنا ، فقد اضاف : الاقطاعية ٠ فهل تكون الاضافة ناجمة عن الرغبة في التعامل مع نمط الانتاج الآسيوي دون التخلي عن المخطط الرسمي للتشكيلات وهو ما يوحي به بحث حنا عامة ؟

عبد الله حنا يلح على الاقطاعية في تحليلاته وتشخيصاته ، وان كان يتحرز على اطلاقيتها ، بالتذكير مرة بنمط الانتاج الآسيوي ، والوصف مرة اخرى بالشرقية ٠ فالارض فيما يرى ، استثمرت بعد الخلفاء الراشدين اقطاعيا (الملاكون الجدد يستغلون الفلاحين) ، دون ان يغيب الاستثمار العبودي المحدود ، وهنا يأتي التحرز : ان الاستثمار الاموي والعباسي الاقطاعي للارض كان بتصرف الدولة ـ السلطة المركزية ، ومن تقطعهم ٠

ليست الاقطاعية الشرقية وقفا على العالم العربي ـ الاسلامي الوسيط ٠ فعبد الله حنا يقول بالطريق الشرقي لنشوء الاقطاع وتطوره (بابل ـ الصين ـ الهند ـ آسيا) ، ويميزها من الطريق الاوروبي بحصر ملكية الارض بالدولة ، وغياب الريع العقاري ، وغلبة الضريبة (الريع العيني او الريع النقدي كما يفضل ان يسمي) ٠ ومن الميزات الاخرى للاقطاعية الشرقية كما يحددها حنا :

★ استمرار العبودية المنزلية ومحدوديتها خارج ذلك ٠
★ استمرار العلاقات البطريركية ٠
★ اهمية دور التجارة الخارجية ودولة المدينة والاستبداد الشرقي ٠

وهو يشير ايضا الى غياب مفهوم نمط الانتاج الاسيوي في الاتحاد السوفياتي منذ مطلع الثلاثينات الى مطلع الستينات ٠ بيد اننا نلاحظ ان المصدر الوحيد له عن نمط الانتاج الآسيوي هو كتاب (حول نمط الانتاج الآسيوي) الذي ترجمه جورج طرابيشي منذ عدة سنوات ٠ حتى اشاراته الى رأس المال ومساهمات ماركس الاخرى في نمط الانتاج الآسيوي جاءت نقلا عن هذا الكتاب ومن هنا تتقدم مداخله مروة رغم ما تحتمل من قول ٠ ومن الملفت ان عبد الله حنا يأخذ على حسين قاسم العزيز انه لم يولفيبحثه (البابكية) موضوعة ماركس : اسلوب الانتاج الآسيوي ، اهتماما كافيا ، خاصة انه ـ العزيز مطلع على ذلك في المصادر : لماذا لم يفعل حنا ذلك ؟ ان مقارنة ما بين تطبيق حكمت قفلجملي لنمط الانتاج الآسيوي على الدولة العثمانية في كتابه (تطور اشكال الملكية) وتطبيق عبد الله حنا في دراسته الوضع الزراعي الفلاحي السوري اللبناني منذ مطلع القرن التاسع عشر ـ حيث يذهب الى ان القرون المتأخرة شهدت انتقال العالم العربي ـ الاسلامي من علاقات الدولة الاقطاعية الى الاقطاعية الكلاسيكية ـ ان مقارنة من هذا القبيل لقمينة ان تبين الفارق الكبير بين تزيين التحليل

....

(١) النزعات المادية ٠٠٠ ، ج٢ ، ط ١ ، ص ٧٠٨ ٠

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٠٩ ٠

(٣) المصدر السابق ٠

التاريخي بمفردات نمط الانتاج الآسيوي ، وبين ممارسة التحليل على هدي هذا النمط .
وهذه الملاحظة تنسحب ايضا على مداخلة حسين مروة في مقدماته التاريخية .

ببساطة ، يمكن للمرء ان يلاحظ حرص حنا ومروة الشديد والحذر في آن ، على ان لا يغادرا (مركز) المساهمات العلمية السوفياتية ، في نمط الانتاج للعصر الوسيط العربي - الاسلامي ، وفيما يستتبعه هذا النمط في التاريخ الاجتماعي - الاقتصادي . واذا كان مروة يرى جيدا عدم وجود صورة موحدة للدراسين السوفيات عن شكل العلاقات خلال القرنين الخامس والسادس في الجزيرة العربية ، الا ان هذه الرؤية لا تؤثر في اعتماده على اقوى المساهمات النظرية السوفياتية فيما يذهب ، وهي مساهمة بليايف .

انه يعرض نظرية - تيزيني (النظرية التجارية الرأسمالية) (١) ، والنظرية الرحلية ، والنظرية الزراعية ، والنظرية الاقطاعية ، والنظرية الرقية وبعد هذا العرض يتوقف عند نظرية بليايف التي تميز في الجاهلية بين طور ما قبل الطبقات ، وطور الطبقات وانحلال النظام القبلي .

ان بليايف يرى ان تمايز ملكية الماشية واستخدام العبيد والربا والعملة قد اشتدا في الطور الاول بينما بدأت في الطور الثاني نقلة من الوثنية الى التوحيد عبر الحنفية (تنظيم جماعة المؤمنين) . ان حسين مروة يتكىء على بليايف في النقطة الاخيرة تماما . ولا يفارقه من بعد في تحديده لانتصار العلاقات الاقطاعية مع الدولة الاموية . وفي كون الدولة العباسية قد غدت : اقطاعية . ان حسين مروة يعرض هنا وجهات نظر ماركسية عامة في نمط الانتاج بعد قيام دولة الخلافة ، وخلاصتها ان هذا النمط اقطاعي ، تتداخل فيه عناصر فارسية بيزنطية موروثة (٢) ، مع نظام الاراضي

---

(١) ولكنه لا يهاجمها كما يهاجم نظرية رودنسون في رأسمالية الاسلام !

(٢) ينقل مروة عن تاريخ العالم السوفياتي ان النظام الساساني والبيزنطي كانا ينقلان من العبودية الى الاقطاع الذي ورثه العرب بعد قضائهم على أولئك . واود ان اضيف هنا اشارة الى ما جاء في كتاب (الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسورية ومصر ، تاليف ز. ل. ليفين ، ترجمة بشير السباعي ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٨ . يقول ليفين : « قليلون هم فقط الذين لا زالوا يؤمنون في عصرنا بغموض الشرق وبطريقه الخاص في التطور . ومن الواضح هنا ان تطور الشرق الاجتماعي الاقتصادي يخضع عموما لنفس القوانين التي يخضع لها تطور الغرب » (ص ٧) . ويعقب ليفين على هذا التطبيق الجبري الميكانيكي لقوانين تطور الغرب على الشرق ، بتسامح ابوي مع بعض الخصائص النسبية للتاريخ العربي ، لكنه ما يقف عنده شكلي . والملفت انه يتحدث في كتابه - بعد ما تقدم - عن التكوين الخاص للبورجوازية في مصر وسورية من التجار ، خلاف البورجوازية الاوربية التي تكونت من سكان المدينة الاحرار ، عبر صراعهم مع الاقطاع . ان ليفين يذكر ايضا كلام ماركس عن الهند ولكنه لا يفيد من ذلك غير تزيين بحثه !

الاسلامية ، حيث نرى تنوعا لاشكال الملكية ، وعمل الفلاحين والعبيد مع ملاحظة (الفارق النسبي) بين الاقطاعية الاوربية والاقطاعية العربية ★ ٠

لقد رأينا اجتماع حنا ومروة وامين على التباين مع اوروبا الاقطاعية ، كما رأينا تقارب اجتهاد حنا وامين فيما يتعلق بمصر ، وفيما عدا ذلك فان المقارنة تفرد امين في طرف ، وتجمع حنا ومروة فيما يشبه الاتفاق المؤسس على المساهمات السوفياتية عامة ٠ ولكن اذا ما تابعنا بحث مروة في التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية للعصر الجاهلي ، فسنرى عنصرا آخر فيما بينه وبين امين خاصة ٠ ففي كتابه ، يتوقف الباحث مطولا عند القرنين الخامس والسادس الميلاديين ، اي عند المرحلة الاخيرة من الجاهلية ٠ ويعتمد على الشعر في هذا التحديد ، مركزا على القطع التاريخي بين ما كانت الاوضاع عليه من تطور قبل هذين القرنين ، خاصة في الجنوب ، وبين ما آلت اليه في القرنين المذكورين ، وتلخيصه سمات القرنين المذكورين بالترحل وضعف الاستقرار في الاماكن الزراعية ، وعدم وجود مؤسسات سياسية جامعة ٠ ومروة يحدد بعد ذلك اتجاه تطور بنية المجتمع الاقتصادية ببطء من الاقتصاد الطبيعي القائم على الملكية الجماعية البدائية الى الاقتصاد البضاعي والملكية الخاصة لوسائل الانتاج ٠ اي ان تلك البنية كانت تتجه نحو صيرورة الاقتصاد على قاعدة مادية انتاجية ممهدة للانقسام الطبقي ، بدلا من الانقسام الجاهلي ٠ ويلاحظ في سياق دراسة مروة لتاريخ الجاهلية تركيزه على منطقة العربية الغربية ، وعنايته بتاريخ مكة ، ورسمه المعالم التالية للمجتمع المكي :

- تنظيم العلاقات التجارية داخليا وخارجيا (ضريبة العشر ـ الاسواق الموسمية كسوق الحج ـ الاشهر الحرم ـ جباية المكس ـ المعاهدات الخارجية مع الفرس والروم ٠٠٠) ٠
- تنظيم السلطة السياسية : الملأ المكي وجهازه القمعي من الاحابش ٠

في موضع آخر ، ينقل مروة كلامه نقلة اخرى هامة ٠ ولئن جاء ذلك خارج الكتاب (في لقاء مع مجلة الثقافة الجديدة اليمنية الديمقراطية) (١) ، فان اهمية النقلة تظل قائمة ، لان اللقاء كان حول الكتاب نفسه ، والفترة الزمنية الفاصلة بين صدور الكتاب

★ كنت قد اشرت في نهاية الكلام عن حركة الاستشراق الماركسية الى تأجيل التفصيل حتى هذا الموقع من دراستي ٠ لعل الهدف قد توضح الآن ، ولعل الكلام عن حركة الاستشراق الماركسية كما درسها مروة قد استوفى او قارب ٠

(١) مصدر مذكور سابقا ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ٠

واللقاء ليست كبيرة بالقياس الى موضوع الكلام ، مما يطرح التساؤل حـول تطوير الباحث الجدي والمباشر لما في كتابه ، وحول الحدود التي قد تكون فرضتها عليه طبيعة الكتاب ، من حيث كونه اطروحة لنيل الدكتوراه في موسكو · لقد سألت المجلة الباحث :

أكدتم ان الشكل التجاري في المجتمع الجاهلي هو الذي كان سائدا ، ولكـن السؤال الملح : ما نمط علاقات الانتاج وما التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية في ذلـك العصر ؟ اي العصر الجاهلي ؟ » فقال : « ان البحث في الواقع الاقتصادي في عصر الجاهلية الاخيرة اي الفترة الزمنية التي سبقت الاسلام وهي بالتحديد القرن السادس الميلادي ، اقول ان البحث في هذا الواقع كما امكنتي ان استقصيه قد انتهى بي الى استنتاج ان التشكيلة الاجتماعية التي سادت عصر الجاهلية آنذاك تتكون من العنصر التجاري في الدرجة الغالبة ، وان تداخل هذا العنصر مع بعض ملامح عبودية جزئية وبعض ملامح زراعية جزئية ايضا ·

ان هذا الواقع التجاري من حيث كونه مرتبطا بحركة تجارية عالمية اي مرتبطا بالعالم المتحضر حينذاك كان هو الاساسي في تطور مجتمع الجاهلية ··· »

وقد عادت المجلة تسأل : « ولكن ماذا نسمي هذه التشكيلة الاجتماعية التي يغلب فيها العنصر التجاري ؟ » فأجاب مـروة : « نستطيع ان نسميها التشكيلة الاجتماعية التجارية » ·

تلك هي نقلة مروة ، فلنعد قليلا الآن الى سمير امين الذي يؤكد ان العالم العربي ما قبل المستعمر قد كان كوكبة من التكوينات الاجتماعية المتمفصلة حول نمط انتـاج ضريبي ، من نموذج غني في مصر ، وفقير نسبيا في الاقطار الاخرى ، ما عدا بعض الاستثناءات الامكانية ، ويكمل امين هذه الاطروحة بتغليب دور التجارة الخارجية والداخلية في العصر الذهبي ·

ربما كان من المفيد ان استطرد هنا الى ما يذهب اليه سمير امين من ان النمط الضريبي هو الشكل الاعم لمجتمع الطبقات ما قبل الرأسمالي ، وبناء على ذلك ، فالنمط الاقطاعي هو نمط طرفي للنمط الضريبي · والنمط الضريبي يحدد علاقات سيطـرة (طبقة دولة حاكمة ، وفلاحين محكومين) وعلاقات استغلال ابتزاز فائض على شكل ضريبي) ، كما يحدد شفافية علاقات الانتاج وهيمنه السيطرة او الدرجة السياسية المؤدلجة · ويتصف هذا النمط بالثبات ، فهو يمتص تقدم قوى الانتاج ، دون اعادة النظر بعلاقات الانتاج · وهنا ، علينا ان نستذكر اطروحة سمير امين الشهيرة حول المركز والطرف في العالم الرأسمالي · انه يعكس عناصرها هنا ، فيجعل الطرف فيما قبل الرأسمالية : الاقطاع الاوروبي ، ويعطينا : اطروحة التطور اللامتساوي ·

ان ذراعي نمط الانتاج الضريبي في لوحة امين همـا : التجارة والزراعة . فانماط الانتاج الزراعي وفقا لاطروحته ، ضريبيه في المناطق الغنية ، طوائفية في المناطق المعزولة ، واصـل الدولة زراعي ، لا تجاري . بمعنى ظهـور الدولة من استغـلال الفلاحين . والدولة ، رغم هذا الاصل ، لافكـاك لقوتها عن التمدين والتجارة . ان العلاقات التجارية قد تسيطر احيانا على الانماط الزراعية ، وقد تخضع احيانا اخرى للنمط الضريبي . وهذا الموضوع يفسر اخفاق المركنتيلية العربية في تكوين النمـط الرأسمالي .

في التطبيق على تاريخ العالم العربي قبل الاسلام ، نقود الاسس النظرية السابقة الى ان الاقتصاد البدوي ، الرعوي ، والتجارة الخارجية لجمهوريات الحجاز التجارية الدينية ، كانا يسيطران على ذلك العالم . وهنا يتابع امين اطروحة مكسيم رودنسون في ان حضارة الصحراء ، حضارة الشرق الروماني ، تقوم على كون الجفاف يقود الى الفتـح .

ويفصل امين في لوحة العالم العربي قبل الاسلام ، فنرى الهلال الخصيب مجتمعا تجاريا وسيطا شبيها بمجتمع الفاتحين (١) . ونرى ساحل الشام (فينيقيا وصور) دولة مدينية ، تقوم على التجارة الخارجية البعيدة .

وفي تاريخ العالم العربي ما قبل المستعمر ، نرى سمير امين يسارع الى رفض مقارنة هذا العالم بأوروبا العصر الوسيط ، ويقسمه الى الثلاثي : المشرق العربي ، وادي النيل ، المغرب العربي (٢) .

ان العالم العربي فيما يذهب سمير امين مجتمع زراعي غني ، وان تكن فلاحيته محدودة ، وهذا ما يتناقض مع اوروبا العصور الوسطى . لقد ظلت الارياف في هذا العالم مستقلة . ظلت خلوات فلاحية مستقلة . يقول الباحث : « ان هذه الاشكال نصف الاقطاعية هي وحدها التي نمت في حقب انحطاط التجارة الكبرى ، في الارياف السهلية

---

(١) يقرن امين بين بقايا أول حضارة زراعية حقيقية فيما بين النهرين ، وبين الحضارة المصرية ، حيث الاسس : بزل المدينة للريف . ويلاحظ هنا ان الباحث قد تطرق عرضا الى السوار الشرقي العراقي : فارس ، مشيرا الى بقـاء الفلاحين خـارج الحركـة الاجتماعية ، دون ان يتعمق في ذلك ، على الرغم من ضرورة هذا التعمق ، ليس من اجل عراق ما قبل الاسلام وحسب ، بل قبل ذلك ، من اجل ما بعـد الاسلام ، عراقيا وعربيـا وعالميـا .

(٢) قارن مع قول انطون سعادة بالمتحدات الاربعة .

التي كان يمكن لاهل المدن ان يسيطروا عليها بسهولة اكبر ، والتي كانت تسمح هكذا بتعويض تقليص مداخيل التجارة البعيدة بفائض مفروض على الفلاحين » · (١) .
ومقابل الزراعة نرى الفائض الحاسم الناتج عن التجارة الخارجية البعيدة ـ لامن استثمار الريف كدولة مدينية ـ يجعل التكون التجاري يطبع المشرق العربي حتى الحرب العالمية الاولى ، ويطبع المغرب العربي حتى الاستعمار الفرنسي ، فيما تبقى مصر في الوسط منطوية على تكونها الضريبي (٢) ·

تبدو ملاحظة سمير امين لهذا التكون التجاري ناقصة ، فعملية التجارة الخارجية الجماعية كما يذهب ماركس ، تمارس في دولة المدينة الشرقية للصالح العام باسم ممثل وحدة المجتمع ، ومع مرور الزمن يحصل القائمون بعملية التجارة تلك على جزء من المردود لحسابهم الخاص ، مما يكون اساسا للتجارة الخاصة ، لا يلبث ان يتنامى ويتضافر مع ازدياد تقسيم العمل الصناعي ، فتنمو بدورها التمايزات الطبقية ·

من الجلي ان امين يركز على التجارة والزراعة ، وهو تركيز غير بعيد عن مروة ، وخاصة في اضافته الجديدة التي رأينا حول العصر الجاهلي ، فهل يعكس هذا نزوعا من الباحث للخروج من الاطار الذي رأيناه يترسمه ـ مع حنا ـ عبر تطوير وتعميق بعض افكاره في الكتاب ، ودون ان يعني ذلك مماثلة لسمير امين ، مع انه قد يحتمل التلاقي في نقطة او اخرى مع بعض الاجتهادات الماركسية غير السوفياتية ؟ ربما ·

ان الميزة الكبرى لدراسة مروة المرحلة الجاهلية ، تتجلى في استيعابها الوضع الاقتصادي · بيد انه ربما كان من المفيد اكثر ان تعار بعض الافكار المتعلقة بنشأة القبيلة واقتصادها اهتماما اضافيا · فلقد لاحظ الباحث بروز الشكل الاقتصادي للتبادل سلعيا ونقديا ، واثر ذلك في تفكيك البنية القبلية ، كما لاحظ حصر الملكية الجماعية البدائية في المراعي والآبار والعيون النابعة ، وتوليد التجارة الخارجية لمزيد من التمايز الاجتماعي بين القبائل ، وداخل القبيلة الواحدة · ان هذه الملاحظات ليست بعيدة عن التمييز في اقتصاد القبيلة بين مفهومي الاقتصاد المعاشي ، واقتصاد الخطوة والاعمال العامة الذي يولد الفائض ، وان كان هذا التوليد لا يعني حتما تقدم مستوى القوى المنتجة ·

ان مزيدا من التعمق في الجذر التاريخي لهذه الملاحظات يبدو اكثر الحاحا كلما

---

(١) الامـة العربيـة ··· ص ٢٣ ·

(٢) يفتخر حكم سمير امين بعدم بزل طبعة الفلاحين الا في مصر الى مقوماته التاريخية الكافية · ماذا نقول اذن في فلاحي جنوب العراق ، كمثال ·

توضحت قيمة دراسة مروة للمرحلة الجاهلية . وهذا التعمق لا تحول دونه تبعات القطع التاريخي بين الجاهلية الاولى والاخيرة .

ولعله هنا تبرز قيمة بعض الملاحظات التي ادلى بها هيثم مناع حول القبيلة والجاهلية في دراسته المخطوطة (انتاج الانسان شرقي المتوسط : مثال سورية) . ومن ذلك تعايش عدة اشكال متباينة في القبائل : علاقات المشاعية الاولى مع علاقات العبودية ، او ارتباط مرحلة العبودية الجماعية في الجزيرة العربية بصراع القبائل على الرعي والماء ، واستقرار بعض القبائل ، وقيام دولة الكنت على علاقات القربى والدم .

ان الجماعة القبلية ، الجماعة الطبيعية ، لا تظهر كنتيجة للملكية الجماعية والمؤقتة للارض ، بل كشرط مسبق لهذه الملكية ، فها هنا نرى ان الملكية الجماعية قد نشات من المشاعية الفطرية الطبيعية الاولى : القبيلة ، لا العكس ، وهذا ما قد يبدو للوهلة الاولى مخالفا للحتمية الاقتصادية ، ولكن بما ان الانتاج والاقتصاد يتحددان من خلال القوى المنتجة ، فلا غرابة في الامر . ترى ، ماذا يترتب على الاخذ بذلك في رسم اللوحة التاريخية لتطور المجتمع الجاهلي ؟

★ ★ ★

لا تبدو دراسة حسين مروة للمعالم الثقافية الجاهلية والدين والقرابة في المستوى الذي تبدو فيه دراسة الوضع الاقتصادي الجاهلي ، خاصة عشية ظهور الاسلام . انه يمهد لدراسة الظاهرات الدينية في المجتمع الجاهلي بدراسة الدين كظاهرة اجتماعية . ثم يعكف على دراسة الوثنية واليهودية والمسيحية ، لتأتي وقفته الحماسية المطولة عند الحنفاء ، متابعا خطى بليايف كما اشرت من قبل ، ومشيرا الى اثر التوحيدية اليهودية ـ المسيحية في ولادة التوحيد الاسلامي ، كتعبير عن توجه المجتمع نحو التوحد ، عبر الصراع مع تعددية القبلية البدائية .

ان الدين (والقرابة) في المجتمع البدائي ـ كما في المجتمعات الطبقية التالية ـ هما جزء من البنية الفوقية والتحتية ، وهما قديما وحديثا ، وحديثا اكثر ، يتمتعان باهمية قصوى ، من حيث كونهما انتاجا للجنس البشري (القرابة) وموقفا شخصيا من العالم (الدين) ، كما يعبر هيثم مناع ، في دراسته المذكورة . وهذه النقطة لا تبدو قوية الحضور في تناول مروة للوضع الاجتماعي ـ الثقافي الجاهلي ، خاصة في شطرها الاول (القرابة) . ولعله من المفيد هنا ، التنويه بما ادخلته المعطيات الجديدة الناجحة عن تقدم العلوم بعد ماركس وانجلز على اجتهادات الاخير في انظمة القرابة ، والتي تأسست على المورغانية كما هو معلوم .

ان حسين مروة يدرس شتى المعالم الثقافية الجاهلية (اللغوي ـ الشعري ـ

الميثولوجي – الامثال – المواسم الثقافية – الخطابة والكهانة) ، ومن المهم هنا ملاحظة تعويل مروة على نقض كراتشوفسكي لنظرية النحل في الشعر الجاهلي (طه حسين) ، ومتابعته الباحث السوفياتي في صحة الكثير الغالب مما هو شعر جاهلي – مر بنا ان مروة يعتمد هذا الشعر في تحديد مرحلة الجاهلية الاخيرة – على نحو يذكر بمتابعته بليايف ، مما يعرض اجتهاده للاسئلة الجدية التي بلورها طه حسين ، ويقوي الملاحظة السابقة حول احتذائه للاجتهادات الماركسية السوفياتية في قضايا خلافية ماركسيا .

★ ★ ★

يقود تعامل مروة مع المعطيات النظرية والتاريخية السابقة الى تشخيصه ظهور الاسلام ، وبالتالي ما كان قبيلة ، على النحو التالي : « ان الاسلام في جوهره ومحتواه الواقعي ، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية ، والمثالية كذلك ، كان استجابة موضوعية ، مباشرة حينا ، وخفية حينا ، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي ، ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان (مكة مثلا) وغير حادة في اكثر من مكان (البيئات البدوية غير المستقرة) . وهي تناقضات تلتقي كلها تقريبا عند القاعدة المادية لها ، وان تباعد بعضها عن بعض من حيث مظاهرها واشكالها الاجتماعية والروحية والفكرية . وقاعدتها المادية هذه هي : مظاهر التفكك في النظام القبلي ، بسبب من انهيار الاقتصاد الطبيعي وشيوع التعامل التجاري والنقدي والربوي ، وبروز ظاهرات من التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الاغنياء والفقراء ، اي بين كبار التجار والمرابين ورؤساء القبائل وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعدمين والمدينين بالربا الفاحش وافراد القبائل » (١) .

في المواقع الاخرى من دراسة مروة ، والتي عرضت لظهور الاسلام ، لا تبدو متابعة التناقض الطبقي عشية وفجر هذا الظهور ، منسجمة مع ما تقدم ، او في مثل دقته . فالفقراء في مكة – قبل الهجرة – انصرفوا عن الاسلام لكون معادلة الثواب والعقاب في العهد المكي (١٣ سنة) غيبة ، كما يحدد مروة . اي انه لم يكن للفكرة مفعول الاغراء المادي ، كما انه لم يكن لها بالنسبة للاريستقراطية القرشية مفعول الردع المادي . ومعارضة هذه الاريستقراطية ، كما يتابع الباحث ، نوع من ردة الفعل العضوي ، الخاطىء طبقيا ، لان مصلحة هذه الاريستقراطية كانت تتحقق تاريخيا بالدعوة الجديدة عبر التوحيد وتفجير الاطر الطبقية . فالاسلام لم يكن في موضع التناقض مع مصلحة تلك الطبقة التي لم تر فورا الدور المؤهلة لان تلعبه تاريخيا .

(١) النزعات المادية ... ج١ ، ط ١ ، ص ٣٨٠ .

هكـــذا يظهر الاسلام تـــارة : ثورة الفقراء ، وتـــارة : الحركة التاريخيـــة للاريستقراطية القرشية (بالقوة الارسطية) وفضلا عن ذلك ، فان الفارق كبير بين تقرير عدم رؤية الطبقة فورا لدورها التاريخي ، وبتعبيرات اخلاقية ، وبين تقرير مستوى الوعي الطبقي الذي كانت تمتلكه هذه الطبقة ، كما تتمكـــن من معاينة مصلحتها ، والتصرف بموجبها ·

لقد جاءت الايديولوجية الاسلامية تعبيرا عن الطابع المسيطر للعلاقات التجارية · ولقد كاد ذلك – بين جوانب اسلامية اخرى – ان يطمس تحت وطأة التفاعل جماهيريا ، وعلى اكثر من موقع ، في الساحة العربية ، بين معطيات الثورة الايرانية من جهة ، والردة الدينية اليمنية العربية – الارهابية احيانا – من جهة اخرى (١) وهذه السمة في الايديولوجية الاسلامية تتوطـــد اكثر لدى معاينة قائلا : انتصار الدعوة ، فبناء الدولة ، والتوسع ، الى آخر السلسلة ·

مع صلح الحديبية ، قضى على حماية التجارة المكية ، وحسمت هيمنة القـوى السائدة على الاسلام عبر الوفاق بين تجار مكة والدولة الجديدة · واجتمع من ثـم تشيـد الدولة المستبدة ، وخاصة على يدي عمـر رغـم ديمقراطيته (٢) ، مع ضيق الجزيرة عن استيعاب النمو السريع للجنين الطبقي التجاري ، ليدفعا نحو الفتح ·

يدرس مروة الآراء الغربية في حركة الفتح (التعصب الديني ، الخلل بين سكان الجزيرة والمداخيل) ، ثم يقدم اسبابه ، فيضيف الى التطور التوسعي للجنين الطبقي التجاري ، ملائمة شمولية الدعوة لهذا التطور · ويقول في انتصار الدعوة على وضع الدولتين العظيمتين المنهكتين من حروبهما ، وعلى الاضطهاد الديني الاقطاعي البيزنطي

---

(١) يذهب هيثم مناع أبعد في مخطوطته المشار اليها ، فيقول « ومن المصائب التي تدخـل التاريخ تسجل معاناة دهريـــة للبشر ، ان كون المشرع ابنا بارا للحضارة المكيـــة وسجينا محاصرا بالنصوص اليهودية ، جعله في احسن الاحوال مهذبا لعلاقات انتاج الانسان ، لا ثائرا على عفنها » · وكان مناع قد حدد وصول المجتمع البضاعي المكي الى درجة تشكل الارضية الموضوعية للحضارة ، اي نهاية الجاهلية وظهور الاسلام عبر المعالم التالية : صعود النقد في مكة وجوارها / تعامل المكيين بالربا / تميز تجار مكة كطبقة واضحة المعالم / الاتساع الكبير لطبقة العبيد / ظهور اشكال متعددة لاقطاع الارض وحيازتها ·

(٢) كما يعبر مناع ، ملمحا بدقـــة الى ان اعراف الاولى والخزرج في المدينة ، وعلاقاتهم القرابية التي كانت ما تزال تحمل شيئا من اريحية الملكية الجماعية ، لم نجد صـدى لها يذكر في التشريع المحمدي ، بينما كان لليهود هذا الصدى !

للكنيسة السورية . وهذا ما عبر عنه حكمت قفلجملي بصورة ادق ، فوصفه بانه افقاء لدولة الحضارة المتقيحة .

مع الفتح العربي ـ الاسلامي اخذت شروط الحياة تنتج اكثر فأكثر من الاشتغال المباشر في الارض (لا رعيا او صيدا ، غير مباشر) . وهذا الامر هو الذي قاد تاريخيا الى استقرار ديمومة الملكية ، وبداية اسلوب الانتاج الزراعي . لقد شرعت مصادر الاراضي المفتوحة تتسارع في عهد عثمان ، مع الابقاء على السلطات الاقطاعية القديمة ، لكن المفصل الاساسي لم يكن هنا ، بل في التوزيع الطبقي والقبلي للغنائم ، وفي العسكرة ، والهجرة من الريف ، وتقديم الابرادات المالــية حتى على التبشير الديني . وقد فسر مروة على اساس هذا التقديم التسامح الديني للفاتحين .

لقد انخفضت انتاجية العمل والتجارة المكية امام عائدات الفتوحات ، فبعثت من جديدة العلاقات القبلية . وترسخت سيطرة القرشيين واستكملت ، حين كان عثمان ، الخليفة الثالث ، وكانت الثورة علية ، والتي يعدها مروة اول ثورة جماهيرية في الاسلام، وهذا ما جعل نايف بلوز يأخذ على مروة افتقاد دراسته للتوسطات ، بسبب ميكانيكيتها وتخطيطيتها التي قادت الى الثنائية المانوية في التقسيم .

ان بلوز يتابع مونتغمري واط في ان هذه الثورة قد قامت بها الفئــة الوسطى : الاريستقراطية الفاتحة الجديدة التي تستمبل الجماهير او بلوز يطور بذلك ما ذهب اليه ارنست فيرنر من ان الفقراء لم يلتفوا حول النبي ، بل الفئة الوسطى . بيد ان الوقائع التاريخية ، تؤكد ان الثورة ضــد عثمان ثورة جماهيرية ، دون ان يعني ذلك استثناء الاريستقراطية الفاتحة الجديدة من اي دور تحريكي ، ودون ان يعني نفي الطابع القبلي للثورة ، وهو الطابع الذي يبالغ مناع في تكريسه ، اذ يكتفي بتفسير الثورة على انها ثورة القبائل ضد قريش . ان الوقوف عند معارضة الاريستقراطية فقط هو ردة فعل على الثنائية ، تلغي الاطراف الاساسية ، وتكتفي بالتوسطات ، ردة فعــل من نــوع الفعل المرفوض نفسه . لقد ارتسمت صورة الثورة ضد عثمان لــدى بلوز على هذا النحو : معارضة اريستقراطية استحالت الجمهور . وواقع الامر اقرب الى ما ارتسم لدى مروة ، رغم حاجته الى الاغنــاء والتدقيق ، وهذا الواقع هو : معارضة الجماهير وانتفاضتها لا معارضة بعض الاريستقراطية واستغلالها للوضع الجماهيري الساخن .

لقد طبع ولاة الامصار العثمانيون الدولة بطابع شبــه اقطاعي كما يحدد مروة ، استنادا الى تطور الاريستقراطية الاموية ، وخاصة في عهد ممثليها : عثمان ومعاوية ، من اريستقراطية قبلية في الجاهلية ، الى طبقية شبه اقطاعية منذ عثمان .

ان الاقطاعات الواسعة في المجتمع العربي الاسلامي قــد اوهمت كثيرين بالدفع

النهائي على تلك المرحلة ، اقطاعية · فيما كانت تلك الاقطاعات صورية طالما ان الملكية العقارية لم تكن متوفرة ، وطالما ان حق الملكية كان بين يدي رمـز الاستبداد والمركزي ، رمز الوحدة الجامعة · هذه الحقيقة الاخيرة المستندة الى نمط الانتاج الآسيوي ، ظهرت على يـد بعض الباحثين ملفقة مع مقتضيات الأعلان الرسمي للتشكيلات ، مما ولد هذا التعبير : شبه اقطاعية · لقد رأيناه لدى مروة ، وقبله لدى عبد الله حنا · على انه منـذ بـدء الحديث عن العصور العباسية ، سيتمحور التعبير حول : الاقطاعية اللامركزية ، حيث ، تحول ممثلو السلطة في الاقاليم ، كما يذهب حسين مروة ، وعبد الله حنا ، وعبد العزيز الدوري وطيب تيزيني ، الى اقطاعيين يغذون المركز بالمال ، او يرهقون الارض والفلاحين ·

★ ★ ★

يقرن حسين مروة توجه الدولة النهائي نحـو الاقطاعية اللامركزية بعهد المتوكل ، الذي كانت الدولة تغطي قبله استبداديتها ونظامها الثيوقراطي بغطاء سياسي (مركزه الدولة) واقتصادي (تطوير الانتاج الزراعي) · ويلاحظ الباحث هنا ان الدولة كانت قد اتخذت لنفسها صفة الممثل للشريعة الاسلامية ، موفرة بذلك المستند النظري للحكم الملكي المطلق ، فجاء الانفصال بين الخليفة وبطانتهم ، وبين الناس ، موازيا للانفصال بين الله والانسان · وحكم الخليفة كما هو معروف حتمي جبري ، يلغي ارادة الناس في علاقتهم بالدولة التي تملك حق التسلط على افكار الناس (الجانب المعرفي التسلطي للدولة)(١) ·

ان دراسة الجانب المعارض من الشرط التاريخي للتراث العربي الاسلامي ، تفرض نفسها بقوة ، ومنذ العهد الاموي خاصة ، في اطار دراسة النزعات المادية التي استطاع مروة تلمسها وبلورتها في التراث العربي – الاسلامي ، والتي ستكون موضوع الفقـرة التالية من هذه الدراسة · ان هذا الامر سيجعل تناول ذلك الشرط التاريخي (المعارض) يظهر على نحو خاص اثناء تناول علاقة الفلسفة بالوضع الطبقي ، ولكن ليس قبل معاينة بدايات هذا الشرط ·

لقـد اعقب التفجـر الشعبي ضـد الخليفة الراشدي الثالث سلسلة طويلة من التفجرات ويظهر في دراسة مروة لاحدى الحلقات الاوليـة لهذه السلسلة : الخوارج ، تركيزه على دمويتهم ، دون الاخذ بالحسبان كون هذه الدموية احـدى السمات البارزة للصراع السياسي عامة عصرئذ ، وعدم تعلقها بهم وحدهم · ان مروة يقرأ الديمقراطية

---

(١) انظر ذلك في الجزء الثاني من كتاب النزعات المادية ··· ص ٢٠٢/١٩٨ · ولعله كان من الاسلم لمنهجية الباحث ان تدرس هذه النقاط في مقدمة الجـزء الاول · هذه الملاحظة لا تبدو غائبة عن الباحث كليـا (رغم انه لم يعمل بها) كما توحي هوامش هذه الفقرة من الجزء الثاني و احالاتها الى مقدمة الجزء الاول ·

في مبادىء الخوارج (١) ، ويدرس بدقة حربهم النظرية ، وموقفهم من مرتكب الكبيرة ، هذه المسألة التي بدأت بمقتل عثمان ، واختلفت المواقف فيها : من مؤيد لعلي ، الى معارض ، الى وسطي محايد · لقد كفر الخوارج مرتكب الكبيرة فيما مال ابو حنيفة الى العكس ، ومال الحسن بن الحنفية الى الفصل بين الايمان الداخلي والعمل ، على النقيض مما يتشدد فيه الخوارج من المطابقة ، وهكذا ، زرعت البذور السياسية لنظرية الايمان التي سيكون لها شأو في الوضع الايديولوجي التالي ، أمويا فعباسيا ·

تستوقفنا في سلسلة التفجرات المعارضة التي رافقت واعقبت الخوارج الجوانب التالية : الديني ، الطبقي ، القومي ·

ان الباحث يتابع تفسير انجلز لارتباط الاشكال الايديولوجية المختلفة في القرون الوسطى باللاهوت المسيحي ، فيرى ان الحركات الاجتماعية السياسية المعارضة في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط كانت مضطرة لاتخاذ شكل ديني ، كما تحدث اثرها في الجماهير المشبعة بالغذاء الديني · وهنا لا تبدو ملاحظة نايف بلوز ضد مروة صحيحة ، حين راح يشدد على كون الحركات الاجتماعية العربية - الاسلامية في العصر الوسيط دينية فقط · ان الحرفية التي لا يفتأ بلوز يأخذها على مروة تنقلب هنا عليه ·

يحاول مروة ابراز الوجه الطبقي لبعض تلك الحركات ، والوجه القومي لبعضها الآخر · ها هو ذا يرى في الثورة البابكية ثورة اجتماعية لها اساسها الطبقي ، وبرنامجها الاقتصادي - الاجتماعي ، الذي ينص على نزع ملكية الارض الواسعة من الذين اغتصبوها من الفلاحين ، وتوزيعها على المزارعين المحتاجين ، فيما لم يكن لهذه الثورة اي برنامج ديني او قومي ·

وها هو ذا يتحدث عن القرامطة ، فيعد حركتهم ثورية ، ذات وجه ايديولوجي معارض لايديولوجية الدولة · ولكنه يعتبر هذه المعارضة الايديولوجية ميزة تفرق بينها وبين البابكية والزنجية · هكذا لا يكون للبرنامج البابكي الذي تحدث عنه الباحث وجه ايديولوجي ما ، معارض للدولة ·

وذكر القرامطة هنا (٢) ، يستحضر وصف المؤلف لما كان منهم نحو الكعبة والحجاج بالفظاظة ، واعتباره تعبيرا غير موفق في محاربة ما كان القرامطة يعتقدون انه وثنية ·

---

(١) لا ايمان دون عمل - الحكم لله لا للرجال - شرط تطابق النظرية والممارسة - الامامة ليست ركنا دينيا عكس ما تأخذ به الشيعة - معاضدة الفقراء ·

(٢) يميل مروة الى نشوء القرمطية من الحركة الاسماعيلية ، مرجحا ان الفجوات بين الحركتين عملية وسياسية اكثر منها فكرية ايديولوجية ، ولكنه لا يحدد سبب هذا الميل والترجيح ·

كما ان المؤلف يصف هجمات القرامطة على الكوفة والبصرة بالفظاظة (١) ، ومن ناحية اخرى ، لا يرى في القتل والنهب القرمطي غير وسيلة قرمطية استغلها المحافظون لاضفاء الطابع الهجمي على الحركة . لماذا اذن هذا الدفع بالفاظ اخلاقية وانشائية في مثل هذا البحث العلمي ؟ انه سؤال يذكر بدفع المؤلف للخوارج بالدموية على النحو نفسه ، مع انه كان يمكن ان تدرس صلة بدوية الخوارج بهذه الدموية ، او يدرس سواها ، مما يوفر على البحث مغبة التعبيرات الاخلاقية والانشائية .

لم يعد مروة القرامطة ظاهرة سابقة لعصرهم كما فعل طيب تيزيني . وهو يعتمد ناصر خسرو كمصدر وحيد . وقدشكا منعدم توفرالمعلوماتلديه عنشكل ملكيةالارض في جمهورية البحرين القرمطية . ومع ذلك ، فقد وصف اشتراكية القرامطة بانها نوع من القطاع العام .

ان قدرة المؤلف على تلمس مروة للجانب الثوري في التجربة القرمطية ، جاءت فيمـــا يتعلق بمشكلة الاساسي : النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، وبصورة اخص ، انطلاقا من جبهة المعارضة السياسية الاجتماعية الفكرية . ومن هنا جاء اهتمام الباحث بقيام النظام السياسي الاوليغارشي القرمطي ، وقيام الايديولوجية القرمطية ، على فكرة تأليه العقل ، وعقلنة الله ، والغاء الطقوس والشعائر الدينية ، وتحقيق حرية التعبد ..

اما فيما يتعلق بثورة الزنج ، فقـد اهمـل مروة طابعهـا العبودي ، مكتفيـا بالاشارة الى كون الزنج عبيدا مجلوبين من شرقي افريقيا (٢) . كما اهمل حركـات العيارين والشطار ـ ومثله فعل نايف بلوز في دراسته لكتاب مروة ـ وخاصة الـدور الذي لعبوه في بغداد ، اثناء معركة الامين والمأمون . لقد اشار مروة اشارة عابرة ـ فقط ـ الى جمهرة المتعطلين المتشردين والمكدين في سياق تصنيفـه للقوى الجديـدة المناهضة للنظام ، اثناء دراسته الشرط التاريخي الذي اكتنف فلسفة ابن سينا (٣) .

(١) النزعات المادية ... ج٢ ، ط ١ ، ص ٢١/٢٠ .

(٢) يرى عبد الله حنا في ثورة الزنج اثرا من آثار تطور الاقطاع في جنوب العـراق ، ويتحفظ على تقدمية هذه الثورة التي شارك فيها العبيد والبدو والفلاحون ، وتحـول قادتها الى اقطاعيين جدد . ويميز حنا عبيد هذه الثورة عن سائر الاشكال العبودية التي عرفها العـالم العربي الاسلامي . راجـع القسم الاول من كتابـه : الحركـات الفلاحية ... مصدر مذكور سابقا .

(٣) النزعات المادية ... ج٢ ، ط ١ ، ص ٦٨٣ . ويلاحظ ان افتتاح الجـزء الثاني من كتاب مروة كان عرضا تركيبيا لابرز الظاهرات الاجتماعية الاقتصادية في القرن الثالث الهجري ، لكنه عرض مكثف ، ومبشر يفتقد غناء فواتح الجزء الاول من كتابه .

رابعـــا : النزعات المادية :

واجه حسين مروة تحديا كبيرا حين اقبل يبحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية – الاسلامية · وقد مر بنا المقياس النظري الذي اعتمده من اجل ذلك · ولعل ما توصل اليه سيبقى مثار جدل امدا طويلا ، وخاصة طريقة التوصل ، وهو الذي اشار مرارا الى تشابك النزعات المادية المثالية في الفلسفة التي يدرس ، حيث – كما في تاريخ الفلسفة ما قبل الماركسية – لا تتجلى اي من تلك النزعات صافية · لقد بين مروة انه لا ينبغي تحديد الاشكال المادية في الفلسفة العربية – الاسلامية بمقياس اشكال المادية الديالكتيكية المعاصرة ، او ما سبقها من ماديات · وهنا ينبغي التنويه بملاحظة نايف بلوز الهامة حول عدم اعتبار العناصر التي تعج بها الفلسفة متناقضة الا بعد تحقق المستوى الارقى ، الذي يجري على ضوئه التعرف على حدود الارهاصات السابقة · ويعول بلوز في ذلك على الاقتصاد · فاذا كان اكتشاف الاقتصاد البورجوازي مؤخرا قد ساعد على فهم تاريخ اقتصاد المجتمعات ، فانه لا يجوز ان يكون الاكتشاف فقط لاثبات بورجوازية تاريخ اقتصاد المجتمعات ، والغاء التوسطات والفروع والمسائل الخاصة بكل حالة (١) ·

لقد كان مروة في جل بحثه – الجزء الاول كله ، وكل ما سبق دراسة اخــوان الصفاء في الجزء الثاني – يعرض النسق العـــام الفكـري لهذا الفيلسوف او تلك الجماعة (٢) · ومن بين هذا كله يهمني التريث الآن عند الجانب المادي الاكثر تماسكا واتصالا بالمهمات الراهنة لدراسة التراث · لقد صور بلوز انجاز حسين مروة في الجزء الاول من كتابه ، على انه كان فقط تحديد هذه النزعة المادية او تلك ، وقرر – محقا – ان المادية تخسر اكثر حين تمط لامتلاك كل الماضي ، او كل شيء · لكنه لم يكن كذلك ، حين اخذ على مروة انه لم يول النسق المفكري العام اهتمامه ، قدر ما اولاه للنزعات المادية (٣) ·

(١) انظر ص ١٨ من هذه الدراسة ، وانظر حديث مروة وتيزيني عن مقياسهما الواحد ، وعن الصعوبات التي تعترض سبيل رسم النزعات المادية : الطريق ، شباط ١٩٧٩ ، ص ٦٩ – ٧٣ ·

(٢) دراسات عربية ، مصدر مذكور سابقا ، وبلوز لا يهتم بالبحث عن عناصر مادية متفرقة في التراث ، بل يعرض حلقات التطور الفلسفي ، وهو يقدم اقتراح هذا العرض كبديل للمسالة المركزية لدى مروة ، ولكن ذلك لا ينال من قيمة دراسة مروة ، بل يبقى عنوانا لاطروحات اخرى ممكنة في التراث ، ولقد قاربه مروة بدرجات متفاوتة في الجـزء الثاني خاصة ·

(٣) ليس كما قدموه ، حسب ما ياخذ عليه نايف بلوز ·
الا اذا سحبنا ملاحظة بلوز هذه على الجـزء الثاني نسبيا ، وهو ما لم يقصده بالكلام ·

التوفيق :

تواجه دراسة النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية اول ما تواجه مشكلة هذه الفلسفة ، كما يعبر مروة ، منذ مرحلتها الاولى مع الكندي ، حتى مرحلتها العليا مع ابن رشد مع مراعاة التفاوت ـ ، وهذه المشكلة هي : الوقوف على مفترق الطرق بين المادية والمثالية • ويترتب على ذلك بادىء ذي بدىء العناية القصوى بالجانب الذي تغلب عليه المثالية ، والتدقيق في قراءته ، وعدم الشطب عليه او التعسف في استنطاقه ، كما يترتب على هذه المشكلة معالجة احادية الاتجاه الاساسي في الفلسفة (وهو ما عبر عنه مروة بالصراع بين المادية والمثالية •) ، وتعيين الاولويات في حال تعددية هذا الاتجاه ، واخيرا : ثمة مسألة التوفيق بين الاتجاه المادي والمثالي وما يقابل ذلك من عفوية واصالة النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية •

تتجه الدراسات العربية والاستشراقية غير الماركسية نحو الشطب على هذه العفوية والاصالة ، وعلى القول بالتوفيق ـ واحيانا : التلفيق ، التركيب ، الاصطناع ـ • اما حسين مروة فيتجه عكس ذلك : « اذن فالاشكال المادية التي تلوح خلل الاتجاهات والتطورات المثالية والغيبية المتناقضة ، عند الكثير من الفرق الاسلامية الموسومة بـ « الغلو الشعبي » او بـ « الابتداع » الهرطقي ، هي نوع من المادية العفوية المعبرة عن المستوى غير المتطور لوعي الانسان عالمه المادي في ظروف ضعف التطور النسبي في العلوم الطبيعية » (١) •

ولا يفوت مروة فرصة في التوكيد على ان الفلسفة العربية ـ الاسلامية قد جاءت كحصيلة للمعارف البشرية السابقة من جهة ، والوضع التاريخي للمعرفة والمجتمع في القرنين الثالث والرابع الهجريين من جهة ثانية : « الفلسفة العربية المتمثلة بالتيار العقلاني ، رغم تأثرها بالافلاطونية والافلوطينية المحدثة ، ولا سيما نظرية الفيض من هذه الاخيرة ، قد اتخذت لنفسها اتجاها مستقلا في النظر الى العالم المادي ، وتغلبت على الاتجاه المثالي الذاتي لدى كل من هاتين الفلسفتين ، بل استخدمتها للانطلاق الى مواقف مادية تتعارض مع مواقف كل منهما • وبذلك نؤكد صحة موضوعتنا الاخرى القائلة بنفي صفة الانتقائية عن الفلسفة العربية الاسلامية » (٢) •

وهكذا يخالف مروة الشهرستاني والاشعري في دراسته نظرية ابي الهذيل العلاف المعتزلي ـ مسألة الصفات الالهية ، فالشهرستاني يذهب الى ان وجوه الذات (صفاتها)

---

(١) النزعات المادية ٠٠ ج٢ ، ط ١ ، ص ٢١٧ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٠٥ •

لدى العلاف هي اقاليم النصارى • والاشعري يذهب الى ان نظرية العلاف ارسطية الاصل • اما مروة فيرى ان العلاف قد وضع المسألة وضعا خاصا ، منطلقا من المفهوم المعتزلي للتوحيد •

وبصدد موقف الكندي من ثنائية الحقيقة الدينية والفلسفية التي اوهمت بازدواجيته ، وبالتالي : التوفيقيـة والتلفيقيـة في الفلسفـة العربيـة ، في هـذا الصـدد لا يـرى مروة في تردد الكندي بين كشوفاته المادية والديالكتيكية والمثالية ، غير العجز • انه عجز الفلسفة القديمة كلها عن كشف الحركة الذاتية لعالم الطبيعة • ويسوق الباحث امثلة عديدة على ذلك في فقرة (الكندي على مفترق الطرق بين اللاهوتية والمادية) ، حيث يعالج الكندي تأثير الله في المادة (المثالية) وقانون العلية (المادية) والوحدة والكثرة (الديالكتيك) •

وليس امر الفارابي في مسألة العناية الالهية ومسألة ازلية العالم ببعيد عن ذلك • فما يبدو من تناقض بين الموقف المادي والموقف المثالي للفارابي هنا ، ليس – كما هو شائع – من مستلزمات التوفيقية ، بل هو مظهر مبالغ فيه – ويصعب تبريره – للدفاع عن النفس في وجه حماة الايديولوجية الرسمية •

الجبرية – القدرية – المعتزلة :

يلاحق مروة النزعات المادية العفوية والاقل عفوية في رحمها – واصالتها – منذ عهدها المبكر (١) • فيقرأ في الجبرية اهميتها الفكرية الايجابية ، بمعزل عن التوظيف السلطوي لها ، وبمعزل عن طابعها السلبي الرجعي العام •

لقد تجاوز الجبريون الحرفيين في مسألة صفات الله ، وسبقوا المعتزلة الى القول بحدوث القرآن ، لا ازليته ، وبردهم على فرقة المشبهة ، وبقولهم ان الله ذات وحسب • كما كان من انجاز الجبرية الفكري نفيها الخلود عن العالم الاخروي ، وموقفها من الحسن والقبح العقليين (٢) • وبعد دراسة الباحث المفصلة لموقف الجبرية من مسألة علم الله ورؤيته ومسألة الايمان ، يخلص الى ان جهم بن صفوان قد اعتمد المنهج العقلي بما يقارب منهـج التفكير الفلسفي ، وتعامل مع المفاهيـم التجريدية في معالجتـه المسائل الميتافيزيكية •

(١) انظر الفصل الثاني من القسم الاول من الجزء الاول ، وفيه يدرس الصراع الفكري ، ونشوء قواعد النهضة الثقافية ، ومدرسة الراي التي جاء الحسن البصري وواصل ابن عطاء امتدادا لها ، ومدرسة الحديث التي جاء المحافظون – السنة امتدادا لها • كما يدرس المؤلف هنا نشأة العلوم العربية والتدوين وارهاصات الفكر الفلسفي •••

(٢) ايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع / معارضة نظرية الحسن والقبح الشرعية / الاقرار بقدرة العقـل واستقلاله في تحصيل المعرفة / الاقرار بالوجود الموضوعي للاشياء •••

مقابل الجبرية تبرز القدرية التي ظهرت ايضا داخل الفكر الديني ، ولكن لتعبر عن ايديولوجية المعارضة الطبقية ضد ايديولوجية السلطة الاموية . لقد كانت مسالة القدر والارادة ، والجبر والاختيار ، موضوع الصراع الايديولوجي بين دولة الخلافة وبين المفكرين والمتحررين ، بدءا بالجبرية ، فالقدرية ، فالمعتزلة ، فاخوان الصفاء .

ان حماس الباحث للقدرية لم يجعله يتحامل على الجبرية . وهو يؤكد ان القيمة التاريخية لمسالة القدر مستمرة حتى عصر النهضة . ويقترح تسمية اهل القدر باهل العدل او التوحيد ، لان اعداءهم هم الذين اطلقوا عليهم تسمية (اهل القدر) المعاكسة لما كانوا عليه من رفض للقضاء والقـــدر . وكعادته ، يحرص مروة على شطب – او تحجيم – الـدور الفردي . فينفي – مخالفـا السائد – في ان نشـاء القدرية كانت على يد معبد الجهني ، راجعا بهذه النشأة الى ما قبل ذلك بزمن . واذا كان هذا النفي وجيها من جهة رفض اختصار الظاهرة التاريخية بفرد ، فانه من جهة اخرى يتصل بعقده الرد على التفسير البورجوازي للتاريخ ، والتي وصلت بالباحث الى اهمال الصفة الفردية في قوة انتاج الانسان ، والتعويل على الصفة الاجتماعية فقط ، وقد برز ذلك خصوصا في حالات عمر بن الخطاب ، معاوية ، المامون ، معبد .. حتى اذا وصلنا الى الفلاسفة الكبار : الكندي الرازي ، الفارابي ، ابن سينا ، خفت تلك العقدة كثـيرا .

وعلى كل حال ، فان هذه العقدة تبدو موقفا صحيا وضروريا في حالة ربـــط نشأة المعتزلة بحادثة اعتزال واصل بن عطاء . فمروة يقرأ الاساس المعتزلي في منهج الحسن البصري الذي نقل البحث في مرتكب الكبيرة من الخاص الى العـــام ، من التشخيص (عثمان / الامويون) الى التجريد ؛ وتعامل مع المفاهيم ، كخـطوة على طريق الاستقلال النسبي للعمل الفكري التجريدي .

ويعكف مروة على دراسة مفصلة ومقارنة لاطروحات المعتزلة ، فيبني معارضتهم وتجاوزهم لمفهوم الالوهية السلفي ، وعـدم اكتفائهم بالدلالة المباشرة للنصوص ، واخذهم بالدلالة الرمزية المجازية . ويركز في دراسة نظرية النظام على هذه العناصر التي يعدها بذورا للنزعة الفلسفية المادية : السكون اصطلاحي غير حقيقي / الكون حركة / وحدة الاضداد / الوجود الموضوعي المستقل الكائن / ارتباط الحركة بالزمن والمكان / نفي الجزء الذي لا يتجزأ في المادة .

كما يركز في دراسة نظرية العلاف على المسالة الذرية ، ويقوم باستفاضة لهذه المسالة يونانيا وهنديا وغنوصيا وحديثا . وقد توخى مروة من هذه الاستفاضة سـد فراغ في المعرفة العربية بهذه الامور ، ونراه يقارن بين العلاف وديمقريطس ، ويتناول

النظرية الذرية لدى الاشاعرة ، ويرجح كـون مصدر الذرية عند العـــرب يونانيا لا هنديا . وقد رد سعدايف قول مروة بان المذهب الذري الكلامي هو الاساس الانتولوجي للآراء الجبرية الكلامية ، معولا على اطروحة توفيق سلوم (الذرية الكلامية ومكانتها في الفلسفة العربية الاسلامية القروسطية) ، والتي وضحت انه المذهب الذري الاسلامي لم يستخدم في دعم اي من العقائد الايمانية (١) .

وترتسم تقدمية المعتزلة - بعد ميولهم المادية السابقة - من خلال العدل المعتزلي ، حيث تحتل الصدارة حرية الاختيار للانسان ، وحدود القدرة الالهية والافعال المتولدة عن فعل الانسان ، وحيث يبرز مبدأ السببية الطبيعية المحض ، ومبدأ مسئولية الانسان ، ومبدأ حتمية الحركة .

ويقرأ الباحث في مبدأ العلية المعتزلي جنينية مبدأ الضرورة والحرية ، ويستنتج استشرافاتهم العلمية لقوانين الطبيعة (السببية ، الحركة) من آرائهم في عدم صدور عملين مختلفين عن الجنس الواحد ، والجزء الذي لا يتجزأ ، او الجوهر والعرض .. (٢) .

اذا كانت الميول المادية المعتزلة السابقة (ملوثة) الى درجة او اخرى بالمثالية ، فان نظرية المعرفة المعتزلية تبدو اقل (تلوثا) . ان مروة يخلص من عرضه لنظرية النظام والعلاف ومعمر في المعرفة الحسية ، الى ان المعتزلة يأخذون بالمعرفة الحسية طريقا صحيحا لمعرفة العالم الخارجي . اما فيما يتعلق بالمعرفة العقلية ، فان مفهوم العقل ووظيفته ، وفكرة الكلام النفسي ، واللغة (من حيث انها حادثة لا ازلية ، ومن وضع الناس لا الله) ، ان ذلك كله ، ومعه موقف المعتزلة من مسألة الحسن والقبح العقليين ليدلل على قوة التوجه المادي المعتزلي .

على ان مروة يأخذ على المعتزلة محاولتهم دراسة عالم الطبيعة اعتمادا على النظر العقلي ، لا الملاحظة الحسية التجريبية ، اي اعتمادهم على اسلوب تجريدي في الدراسة ، يغفل المنطق الداخلي الجدلي للظاهرات الطبيعية . ويستثني مروة الجاحظ - المعروف بنزعته التجريبية - من هذا المأخذ ، ثم يعمد الى تبرير المأخذ كله - منساقا مع ميله القوي الى تبرير مآخذ ذوي التوجه المادي دوما - بمحدودية ادوات العلوم عصرئذ ، وبكون هدف البحث المعتزلي محصورا في عالم الميتافيزيك .

---

(١) الطريق ، شباط ١٩٧٩ ، وانظر ايضا مداخلة توفيق سلوم في الطريق اب ١٩٧٩ ص ٢٠٠ - ٢٠١ خاصة والتي تتصل بهذه النقطة وان كانت في سياق نقض ما جاء لدى طيب تيزيني في الذريـة .

(٢) انظر ما ورد حول المادة العلمية في كتاب مروة ، ص ٢٢ - ٢٣ من هذه الدراسة .

وثمة تبرير آخر يقوم حسين مروة ، ويبدو أصعب قبولا مما سبق ، واقل وجاهة، وهو ما يتعلق بمساهمة الشيعة في علم الكلام ، والذين اخذوا من الاشعرية رأيهم في مرتكب الكبيرة ، وتأويل القرآن ، واخذوا من المعتزلة رأيهم في الحسن والقبح العقليين ، ووقفوا موقفا وسطا في مسألة الاختيار ، فقال جعفر الصادق ان لا جبر ولا تفويض ، بل امر بين امرين · ان مروة يتعلل لهذه المواقف ، دون ان يعامل بالمثل المساهمة الاشعرية في علم الكلام · وهو حين يتناول الشخصيات الكلامية الشيعية (هشام بن الحكم ـ السكاك) ممن خالفوا في كلاميتهم مذهب الشيعة ، يرى ان كلامية اولاء ، ادخلفي مجال علم الكلام منها في المذهب الشيعي ، فلماذا لا ينسحب هذا الامر على نظراء اولاء من متكلمي الاشعرية ؟ واذا ما انتقلنا الى مساهمة الخوارج في علم الكلام ، ألفينا الباحث يكتفي بالاشارة اليهم بكلمات معدودات ، وبتشدد يوازي ، ان لم يفق ، ما يتعلق بالاشعرية ·

لقد صدعت الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في القرن الثالث الهجري اسس النظام القائم · وهذا التصدع الذي نال من ايديولوجية النظام ، جعل ـ فيما يرى الباحث ـ علم الكلام يستنفد مهماته في ذلك القرن ، وجعل الفلسفة تخرج من حضانة علم الكلام لتستقل بنفسها ، بعد ان صارت ظروف تطور الصراع الايديولوجي والاجتماعيتتطلب شكلا أعلىمن شكل علمالكلام ، للتعبير عنالدورالنظري ، والصراع الايديولوجي في ذلك المجتمع · وهكذا ، فعلم الكلام ، بعد استنفاده لمهماته ، تحول تناقضيا الى ايديولوجية المعارضة : الفلسفة ، هذا من جهة ، واستمر من جهة اخرى في شكل ردة الفعل المحافظة : علم الكلام الاشعري ، كأيديولوجية للنظام (١) ·

لقد استوفى مروة في الجزء الاول من كتابه دراسة علم الكلام ، واقبل في الجزء الثاني على الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، مبلورا ما يجمع وما يباين بينهما · فهما يشتركان في طريقة التفكير ، والتعامل بالمفاهيم والمقولات ، واستخدام ادوات الاستدلال المنطقي ، بينما تتميز الفلسفة بانطلاقها من المفاهيم لا من القضايا الاجتماعية ، وبعدم اتخاذها لعقائد الاسلام قاعدة للبحث · وقد ابتدأ مروة تناوله للفلسفة بهذه القضية :

---

(١) لاحظ توفيق سلوم التناقض في بحث مروة بين تحول علم الكلام المعتزلي (الايديولوجية الرسمية) الى الفلسفة (ايديولوجية المقهورين) ، ورأى أنه الاصح أن يتحول علم الكلام المعتزلي الى علم الكلام الاشعري، باعتبار الاخير أيضا ايديولوجية رسمية · وهكذا ترث ايديولوجية رسمية أختها · ولكن مروة احتاط لهذا الكلام حين أكد على أن علم الكلام المعتزلي قد تضمن بذرة تحوله الى النقيض · هذا من جهة ، ومن جهة ثانية : أليس من الميكانيكية التي يأخذها سلوم على مروة أن نجزم بوراثة ايديولوجية رسمية لايديولوجية رسمية اطلاقا ؟ انظر الطريق آب ١٩٧٩ ·

الزهد والتصوف :

لم يتحول الى ظاهرة عامة .

يصف مروة زهد صحابة النبي بأنه زهد اخلاقي ، على ان السلوك السلبي للزهاد ، واعتزالهم وهو يؤكد من جهة اخرى ، توكيدا مبدأيا ، كانا تعبيرا عن موقف سياسي حيال الاحداث التي كانت تهز النشاط الاجتماعي ، المجتمع • ازاء ذلك ، هل يكون زهد ابي ذر الغفاري او علي بن ابي طالب اخلاقيا وحسب ؟ ام انه كموقف ايضا تعبيرا عن موقف سياسي ؟ ان الباحث يمايز بين الزهد كتعبير عن موقف سياسي ، والتصرف كموقف ايديولوجي • فالتصوف كان في مرحلته الاولى (المرحلة الزهدية) تعبيرا عن موقف سياسي وحسب ، فيما تحول في القرن الثالث الهجري تحولا نوعيا ، ليفد وتعبيرا عن موقف ايديولوجي • بهذا القول ، يعيدنا مروة الى ما بين الايديولوجي والسياسي • وقد سبق ان رأينا موقفا مماثلا له في بداية الجزء الاول من كتابه ، حين تحدث عن الصراع السياسي اواخر القرن التاسع عشر ، في بداية (النهضة) العربية الحديثة ، والانتقال من هذا الصراع الى الصراع الاجتماعي الايديولوجي (١) • لقد شخص مروة بداية التصوف الجنينية في الزهد السلوكي ، الذي تطور الى موقف فكري معارض دينيا وسياسيا ، ثم تطور هذا الموقف الجديد الى موقف ايديولوجي ، وشكل للوعي الفلسفي العربي • وهنا يتساءل المرء عن السياسة : ماذا حل بها ؟ خاصة ان السلطة كانت لا تفتأ تسعى لتفيد من الصوفية حينا ،او تقمعها احيانا ؟

ان مروة لا يني يؤكد في سياق دراسته لميزات العصر العباسي الاول ، على الترابط العضوي بين الفكر والايديولوجيا ، ويحذر من الفصل المصطنع بينهما • الا ان حرصه الشديد على تنفيذ اللوحة الترسيمية التالية : (تغيرات اجتماعية ـ تغيرات فكرية ـ تغيرات ايديولوجية) هو الذي عزل توكيده السابق عن واقع ممارسته للتحليل (٢) • وهو الحرص وثيق الصلة بمسألة الانعكاس وبمسألة العلاقة بين الصراع الاجتماعي والصراع الايديولوجي ، والتي ستجلو الصفحات القادمة بعضا من تعامل الباحث بهما •

لقد تلمس مروة النزعة المادية للمتصوفة عبر اخذهم بالظاهر والباطن ، وبالتأويل الذي حل لهم التناقض الشكلي الناجم عن قولهم بثنائية الشريعة والحقيقة ، وهو ما

---

(١) راجع ص ٩ ـ ١٠ من هذه الدراسة •

(٢) ثمة فقرة بعنوان (على الصعيد الايديولوجي) في الجزء الثاني من كتاب النزعات المادية ص ١٩٧ ـ ٢٠٠ ، لم تناقش من العنوان غير الاشارة التحذيرية من الفصل المصطنع بين الفكر والايديولوجيا ، في السطور الاولى من الفقرة •

تلقح نظرية المعرفة الصوفية بعنصر ثوري ، اذ حل للمتصوفة الاحراج الذي واجهوه ازاء وسطهم الاسلامي ، وازاء منطلقهم الاسلامي ايضا ٠

ويشرح مروة كيفية اظهار مفهوم التوحيد الصوفي لاعتراف الصوفية بموضوعية العالم الخارجي (الانسان – الله) ، كما يشرح نقضهم لمفهوم التوحيد على الرغم من تمسكهم به ، وذلك عبر قولهم بالاتحاد (الجنيد) او الحلول (الحلاج) او وحدة الوجود (ابن عربي) ، وبهذا يكونون قد انسنوا الله ، والهوا الانسان ، وان كان نقضهم التوحيد قد اوقفهم في الحيرة ٠ ويقرأ مروة الاسس الاجتماعي لمحاولة الصوفية هذه في محاولتهم هدم الجدار الرسمي الفاصل بين الله والانسان ، جدار الشريعة ، اي محاولتهم هدم الجدار الفاصل بين الانسان (الحاكم – الخليفة) والانسان (الشعب) ٠ وهذا ما قاد الباحث الى ان يقرأ في (الولاية) الصوفية محاولة لانتزاع السيادة او الزعامة الدينية المطلقة من ايدي الخلفاء الذين كان احتكارهم منصب الخلافة (وكونه ظل الله على الارض) جزءا من الايديولوجية الرسمية ٠ ان استحداث (الولاية) والامر كذلك هو شكل من اشكال تحطيم الايديولوجية الرسمية ٠

لا ينسى مروة لحظة الطابع المثالي والغيبي للفكر الصوفي ٠ بيد ان ذلك لم يحل دون ان ينعت هذا الفكر بالاكثر ثورية في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، لانه رفض المستند الايديولوجي للنظام السائد ٠ الا ان ثورية الفكر الصوفي في نظر مروة ميتة : « ٠٠ هذا الفكر وحده في تاريخ الصراع الاجتماعي داخل المجتمع العربي – الاسلامي علامة الانتفاض والتمرد على الايديولوجية « الرسمية اللاهوتية » التي لم يستطع الفكر الفلسفي العقلاني ان ينتفض عليها ويتمرد الا جزئيا وبطريقة ملتوية شديدة الحذر ، لانه بقي مشدودا الى اللاهوتية بعدد من الخيوط الظاهرية والخفية ٠٠ غير ان ذلك لم يدفع عنه ، ولا مرة ، اذى الارهاب والاضطهاد من حماة اللاهوتية هذه » (١) ٠

هنا يجد المرء نفسه مدفوعا الى استذكار القرامطة والاسماعيلية واخوان الصفاء ٠ فما لدى الصوفية من نزعات مادية لا يتكافأ او لا يبذ في احسن الاحوال ما لدى اولاء ، فضلا عن انهم قرنوا ، بدرجات متفاوتة واساليب شتى ، القول بالفعل ٠ وبالنسبة للقرامطة خاصة ، فقد اقاموا جمهورية لا دينية عشرات السنين ، فلماذا يكون الصوفية الاكثر ثورية ؟ على اي اساس ؟ ألأن الفكر الصوفي انقى ؟ ولكن اذا صح ذلك ، ألا يتكافأ مع الجانب العملي المميز لتلك الدعوات ؟ مثل هذه الاسئلة ، لا تبحث عن شهادة لصالح هذا الفريق او ذاك ، لكنها تنطلق من قراءة تقديس ما من الباحث للجانب النظري في العمل الثوري ، ومن قراءة تجاهل ما من

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦٧ ٠

الباحث لقيمة تكامل الجانب النظري مع الجانب التطبيقي اثناء التقييم العام .

لقد اكب مروة على تحليل الوعي الصوفي ، معتمدا منهجه المادي التاريخي ، ومكتفيا بلفتات عابرة للا وعي الصوفي ، على الرغم من اهمية هذا اللا وعي في مجمل التجربة الصوفية . ولئن كان قد فنّد مذهب علماء النفس البورجوازيين في تفسير التصوف ، فان هذا التفنيد قد اظهر الحاجة اكبر لاستخدام آخر لعلم النفس في دراسة التصوف . وهذا ما نجده على نحو ما في دراسة علي زيعور (الكرامة والاسطورة والحلم) (١) ، والذي اعتمد في تحليل اللا وعي الصوفي (كراماته ـ احلامه ـ العوارض العصبية في السلوك الصوفي) مناهج التحليل نفسية ، والاناسية ، والتاريخية . ومن مظاهر تعمق زيعور في استخدام علم النفس لدراسة التصوف ، دراسته الجهد العلمنفسي للمتصوفة ، وصلة علم النفس بالكندي ، واخوان الصفاء ، والفارابي ، وابن سينا (٢) ، والتفاته الى الجانب المادي فيما يسميه بعلم الكرامات ، حيث اخذ بالنظرة المتجازبة القيمة (المتكافئة او الثنائية) للوعي واللا وعي ، للمادي والمثالي ، للتاريخي والذاتي . بينما اخذ حسين مروة بالخارجي من الظاهرة غالبا . وهذا الالحاح من زيعور على علم النفس بصدد التصوف ، لم يجعله يغفل علاقة التصوف بالاقتصاد ، خاصة اثناء دراسته للجنيد في فقرة (تصوير صوفي لمفاهيم اقتصادية) (٣) ، وكذلك علاقة التصوف بالسياسة اثناء دراسته علاقة الشيخ بالمريد (٤) ، وتفسيره الكبر والصغر لدى الحلاج (٥) .

قلت ان مروة قد اكتفى بلفتات علمنفسية عابرة في دراسته الصوفية . واولى هذه اللفتات تحليله شخصية رابعة العدوية ، والذي انتهى فيه الى ان رابعة شخصية مأساوية عنيفة ، دفعها الفقر الوحشي ، والحب المسحوق الى (الكهف الداخلي) ، وخلقا لها (العشق) الالهي (عوضا) وهميا عن الحرمان المادي . وثمة اشارة باهتة اخرى لدى مروة تتصل بحزن الحسن البصري ، وتفسره على انه (شعور بالذنب) حيال ما يقع . على ان اهم هذه الاشارات هي تفسير ظهور العقيدة الكيسانية استنادا الى علم النفس الجماعي ، في سياق دراسة مروة للنظريات العلوية المتطرفة ، التي ألهت عليا بن ابي طالب ، واخذت بالحلولية . فقد ذهب الباحث الى ان انضمام موالي

---

(١) دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٧٠ ـ ٧٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٨ .
(٤) المصدر السابق ٢٣٩ ـ ٢٤٠ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٦٧ . ومن المفيد مقارنة ما قدمه زيعور حول صلة التصوف بعلم الكلام والفلسفة بما قدمه مروة في ذلك . انظر المصدر السابق ص ٦٩ـ٧٤ ، ص ٨٣ـ٨٤، ص ٩٢ .

الكوفة الى ثورة المختار الذي ساواهم بالعرب ، انما هو تعبير عن (وعي اجتماعي خفي) للدفاع عن قضيتهم كمضطهدين (بالفتح) . الا ان انهيار قيادتهم العسكرية (مصرع المختار ، ثم ابي عمرة) ، وقيادتهم الروحية (مهادنة ابن الحنفية للامويين) ، جاء (صدمة) من اليأس ، زعزعت الامل القائم في وعيهم الاجتماعي الغامض . وهنا ، رفض وعيهم الاجتماعي الانسحاق ، فلجأ الى (كهف) من كهوف (نفق) روحي غيبي ، يتسرب فيه هربا من مطاردة الشعور باليأس القاتل ، وكان الاعتقاد بالرجعة .

ان دراسة مروة للصوفية ، فضلا عن الثغرات العلمنفسية التي تشكو منها ، تشكو ايضا من غلبة التعميمات والتصنيفات . ففي صدد التعميم ، نرى اضافة الى ما مر عن ثورية الصوفية ، ان الباحث يقرن بين ظاهرة الهيبيز والبيتلز ، وظاهرة الدروشة الصوفية في مرحلة انحطاطها ، كما نـراه يقـرأ في الوجودية عناصر من الصوفية مثل الفردية والحرية والتحقيق الوجودي للذات (١) . ولا يشفع فيما اكتنف هذه المقارنات من سوق سريع وحاسم ، ان مروة يأخذ بعالمية ظاهرة التصوف ، باعتبار الاس في تشابه التصوف العالمي ، ليس في ارتباطه بالدين – اي دين – بل في تشابه الظروف العامة .

اما بالنسبة للتصنيفات ، فان ولع الباحث بها ، يبلغ هنا ذروته ، وهو لا يعدم بالطبع المبررات الوجيهة او الكافية احيانا . فالسهر وردي يقف في تيار المثالية الذاتية الصريحة ، اذ ينفي افلاطونيا العالم المادي (٢) ، وابن عربي مثل السهر وردي ، لانه يرى الموجودات نتاج الكليات اثناء تشخيصه لعلاقة الكلي بالخاص . اما الشيرازي فيقف في تيار المثالية الموضوعية ، لانه يعترف بالوجود الخارجي الى جانب قولـه بالوجود الالهي ، ويعيد الوجودين الى هوية واحدة . واخيرا يقف الصوفيون عامة في تيار المثالية الموضوعية ، لا الذاتية ..

اخوان الصفاء :

على نحو افضل تأتي دراسة مروة لاخوان الصفاء ، ابتداء بالاسماعيلية . ولعل

(١) النزعات المادية ... ج ٢ ، ط ١ ، هامش ١٤٧ .

(٢) في مناقشة الباحث لأزلية العالم لدى السهروردي ، يعود للتوكيد على انه يمكن العثور في الكثير من التعاليم الفلسفية المثالية على جوانب مادية . ويستطرد الى ان اي موقف فلسفي يحكم بقدم العالم هو بحد ذاته موقف مادي جزئي ، وان ظهر بشكل مثالي . وهكذا ، فقول السهروردي بأزلية العالم الارضي والسماوي ، والحدوث النسبي في العناصر ، هو موقف مادي ، وكذلك قوله بأزلية الحركة والزمان ...

قدرا كبيرا من ذلك يعود الى طبيعة المادة المدروسة ، ودون ان يعني ذلك اي تقليل لجهد الباحث ،الذي كان يعاني بكل جلاء كثيرا قبل ان يتلمس هذا الجانب المادي او ذاك ، خلال الجزء الاول ، وفي نصيب المتصوفة من الجزء الثاني · وربما كان في هذا الوضع سبب استغراق الجـزء الاول خاصة في الشـرط الاجتماعي والاقتصادي ، والنسق الفكري العام ، والاستطرادات النظريـة التاريخيـة او الفلسفيـة العامـة والعالميـة ·

يرسم مروة الملامح المادية القوى لدى الاسماعيلية – وكان قد مر بنا رأيه في صلة اخوان الصفاء بهم – فيجعلنا نرى اعترافهم بالوجود الموضوعي للعالم المادي ، واعترافهم بالحركة كمبـدأ للوجود ، وكلازمة له ، من خلال ما يبـدو في التخطيط الابستمولوجي لهم من كون الطبائع البسيطة اصلا للكائنات المادية ، ومن ارتباط هذا الاصل المادي بالحركة · ان مروة يصف هذه الرؤية بالمادية المغلفة بنظـرة غائية مثالية · وهو لا يفصل فيها كعادته في مواطن البحث الاخرى ، ذلك ان همه في دراسة الاسماعيلية متوجه اساسا نحو اخوان الصفاء ·

اعلن اخوان الصفاء انفتاحهم الكامل على الاديان والمذاهب كلها ، وعلى العلوم باسرها ، دون تحفظ · ودعوا الى موقف نقدي من الدين عامـة · وقـد خالفـوا الشريعة ، كما يشـرح الباحث ، وذلك في تأويلهم معنى النبوة وطبيعـة الملائكة والشياطين · كما انهم نفوا وجود عالم ارواح منفصل عن الاجرام الفلكية وعالـم الارض ، وهم بهذا ، وبتفسيرهم للبعث والجنة والنار ، انما ينطلقون من منطق مادي ، في اطار مثالي – ميتافيزيقي ·

لقد عارض اخوان الصفاء الخلافة العباسية بجذرية ، ودعوا الى دولة جديدة تنهض على فلسفتهم ، وركزوا في تكتيكهم على العنصر الشاب في المجتمع · كما انهم اخذوا بالتأويل الباطني للشريعة ، مما فسره مروة على انه رفض للاساس النظري لايديولوجية النظام ، وقد جاء رفضهم الوساطة بين الله والانسان ضمن هذا السياق

يجلو مروة المحتوى الاجتماعي لفكر اخوان الصفاء ، ويشخصه بأصالة الطابع الاجتماعي لكل نشاط انساني حسبما يذهبون ، وبالتالي ، توكيدهم على قيمة العمل – مما يدل على زوال نظـرة الاحتقار الى العمـل اليدوي والانتاجي ومن يمارسه – ومحاولتهم ممارسة التثقيف الجماهيري بالمعارف العلمية المحضة · ومن تجليـات المحتوى الاجتماعي لهذا الفكر ايضا : انطلاق اخوان الصفاء في فلسفتهم الاجتماعية ، من منطلق طبقي عفوي · وهنا تظهر مسايرتهم الوضع القائم ظاهريا ، حيث يترسمون التركيب الطبقي لمجتمعهم حين يخططون لمراتب دولتهم (دولة الخير) ، الا انهـم

يرسمون في خريطة دولتهم الطبقية المنشودة شارة ايديولوجية ثورية ، حين يجعلون رأس الهرم فيها : الفلاسفة والحكماء ، لا الملوك (الخلفـــاء) · ويعلق مروة على ترسمهم تركيب مجتمعهم الطبقي فيما ينشدون ، بأنه لا يمكن ان نطلب منهم غير ذلك ما دام مجتمعهم طبقيا ، ويردد جملته الاثيرة « ·· لان الظروف الموضوعية التاريخية هي نفسها لم تكن على استبداد ·· » (١) · ان فرط اعادة الباحث لهذا التعليل في مكانه او غير مكانه ، يكاد يرسم الانسان ، والانسان المناضل خاصة ، على انه عبد عاجز للظروف ، ومحكوم عبرية تاريخية ، بلا فكاك ·

يرى مروة ان فكـــرة (دورية الملك) لدى اخوان الصفاء ، ومعها : جماعية الامامة ، التفسير المادي للنبوة ، رفض الوساطة بين الله والانسان ، يرى ان كل ذلك يمثل العنصر المشترك للمحتوى الايديولوجي في فلسفة الصوفية واخوان الصفاء ، وان كان الاخيرون يتقدمون · هذا الرأي ، ربما كان اقل صحة فيما يخص فكـــرة جماعية الامامة · اما فكرة دورية فقد اوفاها البحث حقها ، حين اوضح ان اصحابها قد وضعوا بطريقة التنظير العلمي الفلكي قاعدة للتنبؤ بتغيير ادوار الدول ، وفقـــا لادوار الاقتران والتباعد بين الكواكب السيارة · وبالتالي التبشير بفكرة دورية الدول ، وهذا يستدعي نســق القول بأن محمـــدا خاتم النبيين ، وان الدين الاسلامي خاتمة الاديان ، مما يدل ايديولوجيا على نسق فكـــرة ديمومة النظـــام الاجتماعي لدولة الخلافي ، استنادا الى ديمومة الشريعة ·

ولا تقل ملاحقة الباحث لمساهمة اخوان الصفاء العلمية المادية دقة · فقد اظهر كيف ارجعوا افعال الطبيعة الى قوانين الحركة الطبيعية ، دون وسيط ، وكيف ارجعوا افعال الانسان الى الانسان نفسه ، دون وسيط ، ولكن بشراكة الاجرام الفلكية ــ وهي جزء من الطبيعة ــ بصورة غير مباشرة · وهكذا تعود كل احداث العالم الى الطبيعة ·

وتحدث مروة ايضا عن موضوعة اخوان الصفاء عن النسب العددية والمقدارية ، وآثارها في تغيير الاشياء ، واتجاههم في هذه الموضوعة نحو الكمية ، متجاوزين وقفة العلم والفلسفة القديمين لدى الكيفية ، مما يعد نقلة تاريخية هامة نحو تفسير التغيرات الكيفية في حركة المادة بتغيراتها الكمية · وهذا الامر ، مع ادراك اخوان الصفاء نسبيا لديالكتيك تنافر ووحدة الاضداد ، ومع البذور الجنينية التي وضعوها لنظرية التطور الطبيعي ، هو خطوة متقدمة في تطور الفكر العلمي والعلم ، ومحاولة تفسير العالم عبر فهم حركة المادة ··· مما يؤكد ــ حسب مروة ــ انهم ظاهرة عصر ، وليس مذهبا دينيا شيعيا او اسماعيليا ·

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٨٢ ، وانظر أيضا ص ٣٨٣ ، ص ٣٨٤ ·

ان مروة يشرح ويثمن ترئيس اخوان الصفاء للعقل في جماعتهم ، واعتبارهم له خاصة الانسان المميزة · وكذلك انكارهم المعجزات استنادا الى قدرة العقل على استكشاف قانون العلية ، واعترافهم بقيمة المعرفة الحسية ، وتعظيم المعرفة الاستنباطية المؤسسة على المعرفة الحسية · ويتسم شرح وتثمين الباحث لذلك ، ولعموم مساهمة اخوان الصفاء ، بالحماسة والتحريضية ، وهو ما يتواءم مع عناصر نظريته التراثية ، المتعلقة بمهمة قراءة التراث في هذه المرحلة ، دون ان يعني ذلك ادنى تساهل علمي · انه يوضح توسيع اخوان الصفاء لقطاعات نظرية المعرفة ، واستقلالهم المتزايد عن اللاهوت ، وقولهم باستقلال العالم المادي ودراسته ، وتحديدهم الطريق الى معرفة الله بالعقل (ببراهته الاولى) ثم بالعلم ، بدءا من المعرفة الحسية ، وهكذا لا يكون وحي ولا كشف ولا اشراف · والباحث يحاول باستمرار وضع مساهمة اخوان الصفاء في الاطار العالمي ، فيظهر ابتعادهم عن الاسمية والواقعية في فلسفة القرون الوسطى واقترابهم من المفكرين العلميين ، وذلك في موقفهم من عملية التفكير · كما يرى مروة في تقسيمهم المتراتب لطريق الانسان الى المعرفة مقاربة مبكرة لتقسيم هيجل · انهم يحددون معالم هذا الطريق بالحس ، والعقل والبرهان · وهم يدركون الترابط المادي العضوي بين عملية الحياة وعملية الاحساس وعملية التفكير ، فلا يغفلون عن الاساس المادي لعملية التفكير ، ولا عن حركتها الداخلية ، ويحددون ادوات المعرفة تحديدا ماديا ···

يؤكد مروة في نهاية دراسته لاخوان الصفاء انه لم يعتمد اغفال الجوانب غير المادية في فلسفتهم · الا ان اشباع الباحثين البورجوازيين لهذه الجوانب ، وطمسهم الجوانب المادية ، هو الذي دفعه الى التركيز على الاخيرة فقط ، خاصة انها اساس فلسفة اصحابها ، واساس تحديد الاتجاه العام للفلسفة العربية ـ الاسلامية عامة · واذا كان هذا التحديد يحتمل الرد ، فان حجة الباحث في الاغفال لا تبرىء ذمته ، ذلك انه مهما قال الباحثون البورجوازيون في الجوانب المثالية لـدى اخوان الصفاء او سواهم ، فمن المفروض انه لدى الباحث المادي ما يقوله · أليس هذا ما صنعه مروة نفسه في الجزء الاولمن مؤلفه ، وخاصة في دراسة للمساهمة البورجوازية العربية والامبريالية في دراسة التراث ؟ ان هذا التعلل من مروة ، وهذا الرد عليه ، ينسحبان على سائر ما في الجزء الثاني من مؤلفه بعد اخوان الصفاء ، حيث يدرس ـ فقط ـ مسألة الوجود والماهية لدى الفارابي ، وابن سينا ·

الوجود والماهية :

لان مروة يرى ان المادية والمثالية تحددان وحدهما اتجـاه الفلسفة الاساسي

دوما ، فانه يرى ان مسألة الوجود والماهية ، تحدد مدى صلة الفيلسوف بالمعارف العلمية ، ومقدرته على التعميم النظري الفلسفي لكشوف هذه المعارف ، ومن ثم ، تحدد ميله المادي او المثالي . وهكذا يرسم مروة في العالم العربي - الاسلامي موقفين متناقضين : موقف الثبات (ثبات الماهية / النظام الاجتماعي / الموقف الرسمي) ، وموقف الحركية (التغير والصيرورة / اصالة الوجود) .

ويخالف مروة في احد استنتاجاته الجزئية الرأي السائد في معظم الدراسات الحديثة ، والقائل ان اصالة الوجود امر لم تعرفه هذه الفلسفة قبل الشيرازي (الملا صدرا) . اما مروة ، فيرى ان الفارابي قد سبق الى الاخذ ضمنا بأصالة الوجود ، دون الماهية ، حيث جعل الوجود اصلا في مجال نظرية المعرفة ، جعله سابقا للادراك وموضوعا له ، على ان يطابق الادراك موضوعه ، لا العكس ، وفي هذا موقف مادي صريح من موضوعية الوجود المادي ، واسبقية الكائن على الوعي .

يتابع مروة دراسة فلسفة الفارابي من خلال محور الوجود والماهية ، فيبين رفض هذا الفيلسوف للقاعدة النظرية لايديولوجية النظام ، والقائمة على احادية الحقيقة الدينية فقط ، وذلك من خلال قوله بوحدة الحقيقة الفلسفية ، مخضعا الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية . كما يبين الباحث نقض الفارابي لقانون العناية الالهية الاسلامي ، فبالنسبة اليه ، يعود وجود الصورة والمادة للموجودات الاولى ، يعود الى الطبيعة المشتركة للاجرام الفلكية ، وليس الى تدبير وخلق الموجود الاول . والفارابي يشخص في سعي الموجودات لاستكمال النقص والترقي التدرجي ، قانونا طبيعيا تطوريا قائما في داخل الموجودات . انه يؤكد ارتباط بقاء المادة وتجدد وجودها وتحولها وامتدادها وتطورها بقانون ديالكتيك العلاقة الداخلية بين المادة والصورة - وهما قوام الاشياء الطبيعية عنده - وليس بقانون العناية الالهية او بالارادة الالهية . وهنا ، يلاحظ الباحث ان الفارابي قد اعطى لمبدأ العلاقة بين الصورة والمادة (الارسطي المثالي) مضمونا اقرب الى المادية ، لانه يصف هذه العلاقة على نحو تظهر معه كعملية داخلية لحركة المادة . كما يرى المؤلف ان الفارابي قد استشرف نظرية عدم فناء المادة ، استشرافا مغلفا بالمثالية ، وذلك خلال تلمسه حركة تصارع الاضداد ضمن وحدتها ، ومبدأ بقاء المادة - النوع ، مع كون موجوداتها دائمة التوالد .

وعلى صعيد آخر ، يتوقف مروة امام نظرية السعادة والتصوف الفارابية في كتابيه : الاخلاق ، تحصيل السعادة ، حيث وضع الفارابي السعادة على صعيد النشاط الاجتماعي للانسان ، وحددها بسعادة الانسان على الارض في هذا العالم المادي ، وان كان قد دثرها بدثار صوفي .

اما في مسألة الاوليات العقلية ، فقد عاين مروة عجز الفارابي عن رؤية القوانين

الداخلية لحركة التفكير ، رغم انطلاقه ، كأرسطو ، من منطلق مادي ، مما جعله يلجأ الى عامل خارجي ميتافيزيقي ، ليكون من ثم ذلك الغطاء السطحي المثالي ، ويبرر مروة هذا الوضع بعجز العلوم الطبيعية عصرئذ عن تقديم الحل الصحيح والكامل للمسألة .

هذا العجز ، تنشرع آثاره السلبية تتراجع ، وآثاره الايجابية تتقدم ، بعد الفارابي · ويلاحق مروة المظاهر الفلسفية لذلك ، قبل ابن سينا ، من خلال عطاء العالم الفيلسوف ابي بكر الرازي ، الذي وضع فلسفته على اساس تجاربه العلمية الطبية والكيماوية خاصة ، مما يسر له ان يتجه اتجاها فلسفيا ماديا جزئيا ، استعدى عليه حتى الاسماعيلية ، واستحق بسببه نعت معاصريه له بالملحد · ويلخص مروة في خاتمة كتابه عطاء الرازي الفلسفي المادي بالنقاط الثماني التالية :

★ « قدم الهيولى والمكان والزمان ·

★ الهيولى مقولة انتولوجية سماها « الهيولى المطلقة » وهي تعبر عنده وجود مادي سماه « الهيولى الجزئية » · والهيولى المطلقة موجودة بالفعل لا بالقوة ·

★ الوجود والماهية مثلا زمان ·

★ نشأت الموجودات الطبيعية من كثافة تجمع اجزاء الهيولى · وانما تختلف العناصر الطبيعية بسبب من اختلاف هذه الكثافة ·

★ لا يجوز ان يحدث شيء من لا شيء ·

★ الموجودات تحدث بالتركيب ، لا بالابداع ·

★ بين مؤلفاته كتاب سماه : « ان للجسم حركة من ذاته ، وان الحركة معلوقة » ·

★ انكر معجزات الانبياء » (١) ·

ويلاحظ مروة ان الرازي قد وصل الى هذه المواقف المادية عبر تصورات مثالية ، صادرة عن الافلاطونية ، والافلاطونية المحدثة ، والفنوصية ·

ويختم الباحث تناوله لمسألة الوجود والماهية ، والجزء الثاني لمؤلفه كله ، بدراسة ابن سينا على اساس دراسته الفارابي ، سيضع يده على النقاط الست التالية :

١ – ازلية المادة ووالحركة والزمان ·

....

(١) المصدر السابق ، ص ٦٩٤ ·

٢ ـ العالم المادي له وجوده الموضوعي المستقل عن وعي الانسان ·

٣ ـ قدرة الوعي البشري على معرفة العالم واستيعاب حقائقه وظاهراته ·

٤ ـ اصالة الوجود دون الماهية ·

٥ ـ العالم عالم مادي واحد ، وكل شيء في هذا العالم مليء بالمادة ولا فراغ فيـــه ·

٦ ـ عالم الطبيعة متحرك متحول بعضه الى بعض ، ويتولد بعضه من بعض ، وهو ـ اي عالم الطبيعة ـ بفضل حركة التحول والتوليد الدائمة فيـــه ، متطور من البسيط الى المركب ، ومن الادنى الى الاعلى » (١) ·

لقد بذل مروة جهدا كبيرا في دراسة نظرية المعرفة السينوية ، ذات المياسم المادية القوية ، ونالت جوانب تراث ابن سينا الاخرى اهتماما متفاوتا ، لينتهي ذلك كله ، بمثل ما انتهت اليه دراسة الرازي ، فابن سينا ليس ماديا صافيا ، ولا مثاليا صافيا ، وتلك خلاصة عامة غير بعيدة عن سائر النتائج التي توصل اليها الباحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، واذا كنت فيما تقدم من هذه الفقرة قـــد حرصت على عرض ابرز تلك النتائج ، وبما يتوانق مع مبدأ قراءة التراث من زاوية الحاضر ، فانه لا يزال امام ما تبقى من هذه الفقرة حديث آخر حول الفلسفة العربية ـ الاسلامية والوضع الطبقي ·

الفلسفة العربية ـ الاسلامية والوضع الطبقي :

يحرص الباحث على ابراز الجانب الايديولوجي والاجتماعي للنتاج الفكري · حتى (المنطق) تبـدى له سلاحا ايديولوجيا ضروريا للمعارضة في مواجهة سلاح (النقل) الرسمي (٢) · وقبل ظهور المنطق ، يعلل مروة اثناء بحثـــه في المصادر القرآنية لمشكلة القدر ، قدرية الآيات المكية ، بالتخلص من جبرية الجاهلية ، بينما كان سبب جبرية الآيات المدنيـــة الحاجة الى ايديولوجية للنظـام · وفي بحث الجـذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القـــدر ، يتوقف مروة عند تعليل غولد تسهير لنشأة المرجئة ، ألا وهو ضرورة الوسطية في مواجهة استبداد وارهاب الامويين ، وتأجيل

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨٤ / ٦٨٥ ·

(٢) وهو يقول ان سبب (منطقية) المدرسة النحوية البصرية كونها مدينة المعارضة ، فيما كانت الكوفة مدينة التجار والملاكين · وقد استنكر نايف بلوز ذلك كله وعده مبالغة في الادلجة ، راجع : دراسات عربية ، مصدر مذكور سابقا ·

الحكم بايمانهم او كفرهم . وكان قد مـر بنـا كيف رأى مروة في القدرية سلاحا ايديولوجيا للفئات المضطهدة . وهو ما عارضه نايف بلوز ، حين لم ير في القدرية غير سلاح ايديولوجي لبعض العرب الفاتحين الاسياد ، الذين حرمهم الامويون الريع . ويشرح بلوز ان هذه الفئة كانت تعيش ببقايا الديمقراطية العسكرية التي نقلها الامويون الى نظام الاستبداد الوراثي . فالناس والمسلمون عند القدرية هـم الفئات العربية المساهمة في الفتح ، ولا علاقة لاهل الامصار بالامر (*) .

ان كون اهل القدر أسياد عرب مغبونون ، وبقايا ديمقراطية عسكرية ، يطرحون المعارضة العربية للامويين ، لا يلغي ولا يقلل بصورة اطلاقية من كون القدرية سلاحا ايديولوجيا لفئات اخرى غير عربية ، ما دامت عناصر وضع هذه الفئات تتوحد او تتداخل الى درجة كافية ، مع عناصر وضع المعارضة العربية . وهذا هو حد تعبير القدرية عن مطالبة رد حقوق الناس من بني امية ، كما جاء لدى مروة ، مما يفقد اعتراض بلوز اي مسوغ وجيه .

ويحدد مروة المركز الاجتماعي للمعتزلة ، فكيف يظهرون ؟ انهم مثقفون داخل الاحزاب ، ذوو تأثير كبير في الرأي العام ، مثلهم مثل سائر علماء الكلام من المذاهب الاخرى (خوارج ـ شيعة ـ أشعرية) . اما الاساس الاجتماعي لاطروحاتهم ، فيظهر من خلال مفهوم العدل المعتزلي . ذلك ان المعتزلة من الموالي ، وحسب مروة ، فقد كان لهذا الاصل اثر خفي ما في اتجاههم الفكري . فالعدل الاجتماعي وحرية الانسان مطلبان سياسيان لهم . وهم لا يستبعدون السيطرة على السلطة السياسية ، حين تتوفر المقدرة . ويظهر الاساس الاجتماعي للمعتزلة كذلك من خلال مفهوم التوحيد . فقد قرأ مروة في تنزيه المعتزلة للذات الالهية عن العالم المادي تنزيها للخلافة والنظام عن العالم السفلي . وحدد عملهم بأنه ادلجـة عقلية للنظام ، الا انهم اثناء كفاحهم الفكري العقلاني انتجوا نقيضهم الايديولوجي ، وذلك عبر النزعات المادية المتناثرة في تراثهم ، والتي سبق ان رأيناها في مطلع هذه الفقرة .

وحين يصل بحث مروة الى مرحلة ظهور الفلاسفة والفلسفة ، يشـرع بوصف علاقات ظروف هذا الظهور بالاقطاعية عموما ، مع نمو فئات تجارية وحرفية في المدن ، وهذا الوصف يعيدنا الى مجمل الاشكالات والاسئلة المتعلقة بالشـرط الاجتماعي - الاقتصادي الذي اكتنف التراث المعني .

ان مروة ينص على انحدار ممثلي الفلسفة من اوساط فلاحية وتجارية وحرفية فقيرة ومعدومة . اي ان ممارسي التفكير غدوا بعد مرحلة علم الكلام ينتمون الى

(*) المصدر السابق .

الاوساط الشعبية · وهذا ما يعارضه نايف بلوز تماما ، حيث ينص على ان الفلسفة في القرون الوسطى كانت صناعة الاسياد · والحق ان كلام مروة لا يخلو من نزعة شعبوية ، والا ، فأين نذهب بالكندي وابن سينا ؟ كما ان كـلام بلوز لا يقل اطلاقية وتطرفـــا ، والا ، فأين نذهب بالمساهمة الفلسفية الصوفية او الاخوان ـ صفائية ؟ ان بلوز يضيف الى ما سبق موضحا ان الفلسفة كانت دوما ايديولوجيا الفئات السائدة او الفئات التي توفرت لها شروط الطموح الى السيادة · وهذه اضافة ـ في السياق السابق ـ لا تثبت امام التاريخ ، الا اذا كانت شروط الطموح المشار اليها لغـزا · ترى ، ألم تكن اي من الفئات التي عارضت النظام الخلافي الاسلامي ، والتي عبر عن ايديولوجية بعضها ، بنسبة او اخرى ، بعض المذاهب الفكرية او الفلسفية ، ألم تكن تملك اطلاقا شروط الطموح الى السيادة ؟ وان انتهت الى الاخفاق العاجل او الآجل ؟

لقد ذكر مروة في موطن آخر عن دراسته ، اثناء مجادلته لكتاب توفيق الطويل (قصة النزاع بين الدين والفلسفة) ، ان النظام كان يضطهد خاصة كل فكر يمكن ان يتواصل مـع ايديولوجية الجماهير ، وان بصـورة موضوعية ، مستقلة عـن وعي الفلاسفة المباشر · وقد رأى بلوز في ذلك (اطروحة خطيرة) ، باعتبار ان الفلسفة لم تكـن عند الاوائل أو في القرون الوسطى معنيـة بالتواصل مع الجماهير ، وان ايديولوجيا وانتفاضات الجماهير كانت دينية ، ـ وهنا يستشهد بانجلز ـ وان الجماهير لم تكن مكترثة بالرقي الفلسفي ·

ان بلوز يحمل هنا مجادلة مروة لتوفيق الطويل فوق ما تحتمل بكثير · فمروة لم يزعم ان الفلسفة العربية ـ الاسلامية كانت معينه مباشرة بالتواصل مع الجماهير ، مع ان بعضها كان كذلك ، ولكنه ركز على فتح هذه الفلسفة لامكانية التواصل وان بصورة موضوعية مستقلة عن وعي الفلاسفة المباشر ، فأين الخطورة في ذلك ، الا اذا كانت في دقة التحليل والتعبير العلميين ؟ لقد ترك بلوز لتحميله نص مروة ان يتوالد · فمروة لم يعرض لسيطـرة الايديولوجية الغيبية على الجماهير ، ولا للطابع الديني لانتفاضاتها في هذا الموقع من مؤلفه ، وان كان لا يني يؤكـــده في المواقع الاخرى المناسبة ، ليس لدى الجماهير وحسب ، بل لدى الفلاسفة والحكام ايضا ·

يشخص مروة واقع المواجهة الايديولوجية التي شهدها القرن الرابع ، على نحو يتسم بميكانيكية التعسكر الطبقي ، وتجاهل التوسطات على حد تعبير بلوز · ففي هذا العصر العلمي الزاخر ، تعمق التأثير والتبادل بين تطور المعارف وانتاج الحاجات المادية ، وازداد التمايز الطبقي · وقد رسم مروة المواجهة الايديولوجية الناجمة عن ذلك عبر معسكري : المفكرين المنحدرين من فئات اجتماعية فلاحية او حرفية معدمة والسلطة السياسية للطبقة المسيطرة اقتصاديا · ولكيما نرى مدى سلبية هذه الناحية

في مؤلف مروة ، علينا ان نقارنها بهذه المعطيات التي يقدمها نفسه حـول الوضع الطبقي لابرز الفلاسفة : الكندي ، الفارابي ، ابن سينا ٠

اما الاول ، فقد عكس كما يرى مروة ظاهرة التداخل بين مرحلتين للتطـور الاجتماعي والفكري : مرحلة ازدهار عقات الانتاج الاقطاعية ، لاوقوة ايدولوجيتها اللاهوتية ، ومرحلة انحدار هذه العلاقات ، واهتزاز تلك الايديولوجيا ٠ ولا ينسى الباحث المنبث الطبقي للكندي ، فهو سليل اسرة ثرية ، كما لا ينسى موقعه الايديولوجي الظاهر في ايمانيته ، وعلاقته بالمعتصم ٠

ثم يأتي الفارابي ، فيعبر عن ايديولوجية الفئات النامية في المدينة ، كالصناعيين الحرفيين ، ومتوسطي التجار ، وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية ٠ وهذه الفئات هي التي يصنفها مروة بأنها ذات الاتجاه الثوري خلال تلك المرحلة ٠ وهنـــا ، يتلمس مروة تأثيرات النظام الطبقي الاقطاعي في تفكير الفارابي عبر الخارطة التي رسمها هذا الفيلسوف لتركيب مدينته الفاضلة اجتماعيا ٠ وقد مر بنا تلمس مروة المماثل لدى اخوان الصفاء ٠ ان معارضة الفارابي لقانون العناية الالهية ربما لقدرية هذا القانون من مغزى طبقي اقطاعي سياسي وايديولوجي ، وكذلك نظرة الفارابي للقرية ـ الريف على اذها خادمة المدينة ، ان هاتين النقطتين جزء آخر من تلمس مروة لتأثير النظام الطبقي في فلسفة الفارابي ، بهذا الاتجاه او ذاك ٠

ان تحديد الموقع الطبقي للفيلسوف ، يساعد في تحديد اتجاهه الفلسفي ٠ هذا ما يعول عليه مروة دون ان ينسى ان انعكاس الموقع الطبقي في النتاج الفلسفي عملية معقدة ، بسبب الطبيعة المعقدة للفلسفة ، كشكل خاص للوعي البشري ، وبسبب ميوعة الموقع الطبقي لدى الفئات الرسطى والمثقفين ، وحيث لا يكون الموقع الطبقي قائما على اساس الموقع من عملية الانتاج مباشرة ٠ وهذا الوضع بالنسبة للمثقفين يضاعف من دور المعرفة في جعل العالم او الفيلسوف او الفنان يعبر عن ايديولوجية الطبقة التي انحاز اليها ، بفعل المعرفة ، دون ان تنسحب عليه بالضرورة قاعدة ميوعة الموقع الطبقي لسائر الفئات الوسطى ٠ ويضيف مروة حول الفلسفة والايديولوجيا : « ان الصفة الايديولوجية للفلسفة ـ كل فلسفة ـ هي واقع موضوعي لا يتوقف على وعي الفيلسوف له ، كما لا يتوقف على اعترافنا به عند هذا الفيلسوف او ذاك ٠ فان الفلسفة ـ ككل شكل آخـر من اشكـال الوعي الانساني ـ ليس لها تاريخ مستقل عـن تاريخ الناس الواقعيين المرتبطين بظروف اقتصادية ـ اجتماعية معينة ٠ وبما انها كذلك ، فهي ـ اي الفلسفة ـ تمثل ، في كل عصر ومجتمع معينين ، منظومة من التصورات عن العالم تنعكس فيها بصورة غير مباشرة طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة وطبيعة الصراع

الايديولوجي ضمن هذه العلاقات نفسها · وهي – اي الفلسفة – تحدد بهذه التصورات موقف كل فيلسوف في حلبة هذا الصراع » (١) ·

هذا كله – وبما ينم عنه خاصة من التطور محليا في النظر الى بعض جوانب البناء الفوقي – لا يجد صداه المباشر في التحليل دوما · ومن هنا تاتي محدوديته على طريق شحذ الادوات الماركسية في استعمالاتها المحلية · ولعل تركيز مروة على المنطق الشخصي لابن سينا ان يكون من المواقع النادرة التي يجد فيها الكلام النظري السابق مداه التحليلي ، وتلك خطوة هامة في التحليل الفلسفي ، وفي استخدام المنهج الماركسي عامة ، على الرغم من التكرار المستمر لما مفاده ان الانسان عبد لظروفه · ان مروة يظهر لنا هنا ، كيف ان المنبت الساماني لابن سينا قد وفر له الطابع القومي الاستقلالي عن العباسيين ، بينما وفر له جو اسرته الاسماعيلية النزعة العالمية لالغاء الفوارق الدينية والقومية ، كما كان لعمله الاساسي (الطب : مهنة حرة) ولتلمذته الاولى على يدي بقال من بخارى دور في هذا التكوين · ان اجتماع ذلك كله ، مع الميزات الشخصية لابن سينا ، جعل فلسفته « تعبيرا عن ايديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية التي تمثل احد طرفي التناقض الرئيسي حينذاك (٢) ، فقابل الفئة العليا المتحيزة الرئيسية الممثلة لسلطة الاقطاعية بخصوصياتها التاريخية المشرقية · اما التمايز بين الفئات الوسطى والدنيا فلم يكن واضح المعالم »(٣)· ويعلل مروة ضعف الجانب السياسي في فلسفة ابن سينا بضغط الاحداث ، واضراب حياته السياسية ، مما جعله يخفي آراءه ·

★ ★ ★

مرت بنا قبل قليل اشارة مروة الى تعقيد آلية انعكاس الموقع الطبقي في النتاج الفلسفي · ولم تعدم مواطن الكتاب التي عرضنالها اشارات اخرى متفاوتة · والواقع ان الباحث لا يفتأ يبدي ويعيد في تلمس المعالجة النظرية للانعكاس ، يقول : « فلا شيء يدور في الفكر ، او يدور عليه الفكر ، الا وهو انعكاس – بهذا الشكل او ذاك – عن الواقع الخارجي ، سواء كان مطابقا له ام غير مطابق ·· تلك مسألة صارت اشبه بالبديهيات غير المفتقرة الى برهان ، بعد ان وضعتها المادية الديالكتيكية في سياقها الصحيح ، وبعد ان قام عليها اكثر من برهان قاطع في المنجزات والمكتشفات النظرية

---

(١) النزعات المادية ··· ج٢ ، ط ١ ، ص ٤٩٠ ، هامش رقم ٧ ·
(٢) تجار ،مشردون ، عاطلون ، حرفيون ومهنيون ، كسبة ومستخدمون ، نازحون من الريف···
(٣) المصدر السابق ، ص ٢٩١·

والتجريبية ، التي لا يزال - كل يوم تقريبا - يقدمها لنا العلم في حقول الطبيعة ، وحقول الانسانيات » (١) ٠

على المستوى النظري ، لا يظفر المرء بأكثر من هذا التوكيد على بديهية وحتمية وتعقد آلية الانعكاس الا فيما ندر ٠ من ذلك مثلا قوله في صدد العلاقة بين العلوم الطبيعية والفلسفة والانتاج ، انها تكون مباشرة تقريبا بين العلوم الطبيعية - اساس المعارف ومنها الفلسفة - والانتاج ، بينما تكون معقدة ومستقلة نسبيا عن المجرى الواقعي بين العلوم والانتاج والفلسفة ذلك ان العلاقة هنا جزء من انعكاس الواقع على الفكر ٠ ولكن السؤال الهام يظل قائما كيف يحدث ذلك ؟ كيف يمكن ان توصف هذه الآليـــة ؟

على المستوى التطبيقي ، سعي الكاتب اكبر ، على الرغم من كل ما يمكن ان يقال حول الوقوع فيما حذر الباحث منه مرارا من اطلاقية او آلية ٠ وهكذا ترتسم الصورة في هذا المفصل الدقيق من البحث : مبادىء نظرية ، اكثر وضوحا وتطورا مما عهده البحث محليا في هذا الحقل خلال عقود ، سعي جدي للتطبيق ، انفصام واضح وغير قليل بين الطرفين ، وبالتالي : نتائج متواضعة ، واستمرار متقلقل في المسار القديم ، وبالطبع ، سار البحث على نحو افضل ، ايسر وادق ، في بعض مراحل التناقض الاجتماعي السياسي المتأزم ٠ ومروة يعبر عن ادراكه انه في مثل هذه المراحل يغدو من الايسر للباحث العلمي ان يرى العلاقة المستترة والمعقدة بين الاشكال الفوقية للصراع وبين اساسها التناقض الطبقي وبالتالي ، رؤية الوجه الايديولوجي لتلك الاشكال الفوقية ، اي الفكرية ٠

لقد كانت قضية الانسان العربي - الاسلامي قضية واقعية ، ومروة يجزم انه كان لا بد لهذه القضية ان تنعكس بشكل ما في مجال الواقع الفكري ، فكيف كان ؟ انه يذهب الى ان الاشكال التي ظهرت بها قضية الانسان (رفع الانسان العادي لدى الغلاء الى مرتبة الامامة او النبوة او الالوهية - حرية الانسان واختياره لدى القدرية والمعتزلة - قدرة الانسان على فهم الكون لـدى المتكلمين والفلاسفة والعلمـاء - الولاية لـدى المتصوفة) كل ذلك ، انما هو ردود فعل على امتهان الانسان في ظل النظام الاستبدادي الخلافة ٠ ولقد مر بنا في سياق هذه الدراسة بعض ما يتصل بذلك ، وحين يدرس مروة ظاهرات عصر السهروردي (اشتداد الارهاب الفكري - الحروب الصليبية - تفاقم ازمة النظام الاجتماعي) يرى - كالعادة - انه من الطبيعي ان ينعكس ذلك في النتاج الصوفي ، لانه من الطبيعي ان تنعكس في طرق التفكير الفلسفي - والصوفية

خاصة – وفي الاشكال الايديولوجية – المعارضة خاصة – ظاهرات العصر (١) ٠ ان الباحث لا يفسر سبب هذه الاضافة التخصيصية للصوفية والمعارضة ، وان كان يحاول رسم الاشكال التي يتجلى بها هذا الانعكاس في حالة الصوفية ، ومنها شكل اليأس من تغيير الواقع ، وشكل العجز عن تحويل اليأس الى ثورة ايجابية ، وظهوره بمظهر الثورة العدمية الرافضة للعالم المادي ، والمنشدة للخلاص الغيبي ٠ ومروة لا يرسم هذه الاشكال وحسب ، بل يقدم لهذا الرسم بأنه (من الطبيعي) ان يكون ٠ ثم يردف محاولاتحديد البعد الواقعي لحركة الاشراق الصوفية على يد السهروردي ، فيقرأ في قوله باسقاط الشريعة عن المتقدمين في التجربة الصوفية التعبير عن رفض النظام الاجتماعي السائد ، ويقرأ في قوله بقدرة الله على خلق نبي آخر بعد محمد القول بانتهاء نبوة محمد ، وبالتالي : رفض النظام الايديولوجي الذي يستند اليه النظام الاجتماعي السياسي للدولة ٠ وعموما ، فالخلاص الصوفي والمسيحي ليس اساسا سوى صدى اشواق الجماهير المسحوقة الى التخلص من النظام الاجتماعي الظالم ، كما يؤكد الباحث ٠ وعموما ايضا ، نراه يذهب الى ان ممارسة الفلاسفة الاسلاميين العلماء للتجارب العلمية ، وتطور الفكر النظري للعلوم ، قد انعكسا بشكل ما حتى في ادبيات الفكر الفلسفي الصوفي الاشراقي ٠ ولكن ، مروة مرة اخرى ، كيف جرى ذلك ؟ بأية صورة ؟ وفق اية آلية ؟ ان السائل سيظل ينتظر الجواب في عمل مروة ، رغم انه لا يعدم اشارات ما ، تتصل – على طريقة الباحث : بشكل ما – بالجواب ٠ فأهمية الحركة في النظـام الاشراقي (صعودا ونزولا ، مشاهدة واشراقا) هي من بعض الوجوه انعكاس لدناميكية الواقع نفسه ، ولكن على نحو يبدو وكأنه صادر من خارج الواقع ٠ والتناقض بين بنية النظام الاشراقي الغيبي الفوقية ، وبين اساسها الواقعين التحتي ، هو مظهر مباشر ، او غير مباشر ، للتناقض القائم في داخل المجتمع ، ونتيجة لاهتزاز القيم الاجتماعية والفكرية الذي كان نتاج التأزم البالغ في تناقضات هـــذا المجتمـــع ٠

ومن مظاهر انعكاس الوسائط في التصوف ، يتلمس الباحث الشكلين المتناقضين لهذه الوسائط ٠ فحين كانت الدولة العباسية مركزية ، توجه التصوف الاسلامي نحو رفض الوساطة اللاهوتية بين الانسان والله ، كشكل لرفض ايديولوجية الدولة ٠ وحين اخذت الدولة العباسية تتجه بعد المتوكل نحـــو اللامركزية ، وبدأت مظاهر الخلـــل

(١) في موطن آخر يتحدث مروة عن الصلة الموضوعية بين التراث والواقع الاجتماعي فيقول : « لقد رأيت ان هذه العلاقة تمثلت بكـــون هذا التراث معبـــرا عن ايديولوجيـــة معارضة لايديولوجية دولة الخلافة الاسلامية في عصر هذا التراث » ابن ذهب اذن الشطـــر غير المعارض من التراث ؟ انظر مجلة الثقافة الجديدة ، مصدر مذكور سابقا ، ص ١٢٠ ٠

والاهتزاز تبرز في بنية المجتمع ، انعكست هذه التغيرات في الفكر الصوفي ، فاتجه نحو اقامة الوسائط بين الله والانسان ٠

واذا ما انتقلنا الى حديث الانعكاس في دراسة مروة لاخوان الصفاء ـ الذين رأى فيهم احد التعبيرات التاريخية عن ايديولوجية الفئات الاجتماعية المضطهدة في ظل النظام الخلافي العباسي ـ ألفينا مروة يقرأ في توجيه اخوان الصفاء للفلسفة نحو تفسير العالم بما يتفق مع ايديولوجية المقهورين ، كشفا لمدى انعكاس الصراع الطبقي في مجتمعهم على العلاقة الجدلية بين علوم الطبيعة والفلسفة ٠ ومن الناحية التنظيمية ، يرى مروة ان ظاهرة اخوان الصفاء قد اتخذت شكل انعكاس مباشـر للتجربة التنظيمية الناجحة للاسماعيلية ، مما يجعل الوجـه الاسماعيلي في تجربة اخوان الصفاء لا يتجاوز هذا الشكل الموضوعي ٠

نبيل سليمان

الماركسية ودراسة التراث العربي الاسلامي

علي حرب

من اللافت (★) أن مسألة التراث الفكري اخذت تحتل في السنوات الاخيرة حيزا اكثر فأكثر اتساعا من اهتمام المثقفين ، بل هي اضحت محورا من محـاور الثقافة السائدة · وهو ما يؤكده هذا الفيض من الدراسات في موضوع التراث · فاضافة الى الكتب التي خصصت لبحث هذا الموضوع وفضلا عما يعقد من ندوات ويلقى من محاضرات هنا وهناك ، قل ان تصدر مجلة شهرية ، وهي كثـر تعدادها في العالم العربي اليوم ، الا وتتناول قضية الموروث الثقافي على صورة او اخرى ·

مما لا شك فيه ان القضية ليست جديدة في الفكر العربي · فقد اثيرت منذ مطلع ما سمي « عصر النهضة » اي منذ بداية التوسع الاوروبي ، حيث واجه العرب اشكالا من السيطرة وانماطا من العلاقات والثقافات لا عهد لهم بها من قبل · وقد ادى هذا الاحتكاك بالغير الى ان يطرح العرب السؤال عما يميزهم عـن هذا الغير ، اي عن هويتهم وخصوصيتهم على ما لاحظ عبد الله العروي (١) · لذا ارتبطت مسألة العلاقة بالتراث منذ بدايتها بمحاولة البحث عن الهوية ·

ولعلنا نجد انفسنا اليوم امام الاشكالية نفسها برغم مضي فتـرة طويلة على صياغتها وبرغم اختلاف المعالجات وتعدد المواقف · فلا الرجوع الى الاصل بالتماهي مع ماض مجيد ولا الطموح الى المعاصرة بالتماهي مع الغرب المتفوق على اختلاف نماذجه ولا تحديث التراث والسعي الى مصالحه مع العصر ، كلها محاولات لم تفض بنا الى ان ننهج نهجا مستقلا او ان نبتدع نموذجا حضاريا جديدا كما لم تؤد بنا الى رحاب العقلانية ليبرالية كانت ام اشتراكية ، فلم يتم التعرف بعـد الى الهوية ولم تتوضح صورة الحاضر ، ولم تتعين ماهية الذات · وبكلمة اخرى فنحن لم ندخل عالم

★ هذه المقالة نشرت اصلا في جريدة النهار · وهي تستعاد هنا مع بعض التعديل الذي لا يمس جوهرها ·

(١) عبد الله العروي ، الايديولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة ، مطلع الكتاب ·

الحداثة او اننا لم نخلق حداثتنا بعد . وهكذا ما فتيء الفكر العربي منذ اكثر من قرن ونصف قرن تحكمه ثنائية الاصالة والمعاصرة ، الخصوصية والعالمية .

بيد ان ما يميز بعض الكتابات الحالية في حقل التراث ، محاولتها اعادة النظر في المناهج المستخدمة في قراءة ماضينا الفكري ، بل هي تعتقد انها تحدث « ثورة » في الدراسات التراثية تضع حلا لمشكلة العلاقة بين الماضي والحاضر ، بين الاصالة والحداثة . هذا ما طمح اليه الدكتـــور حسين مروة في كتابه « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية » (*) ، كما يتجلى خاصة في مقدمة الكتاب التي تتضمن « اطروحات نظرية – منهجية في قضية التراث » ، اي نظريته التراثية اذا جاز القول .

ونحن لا يسعنا في البداية الا ان نثني على طموح المؤلف لكتابة عمل فلسفي موسوعي وان نقدر الجهود التي بذلها على امتداد سنوات بحثا وتنقيبا . وكذلك فاننا نرحب بمحاولة كتابة تاريخنا العقلي من منظور تاريخي وماركسي . تاريخي بمقدار ما طغت على الفكر العربي النظرة التي تعتبر الحقيقة المطلقة خارج متناول التجربة والحاضر مجرد تكرار للاصل ، اي التي تنفي التاريخ بما هو مجال واقعي يصنعه البشر وبما هو توكيد على زمنية الحقيقة وموضوعية الحدث . وماركسي بمقدار ما الماركسية أداة للكشف والتحليل وليس مجرد طريقة للبرهنة الصورية او استخدام لفظي للجدل . غير اننا سنلزم جانب النقد في تناولنا لهذه المحاولة الضخمة ذلك اننا نرى ان اكثر ما نحتاج اليه حتى الآن هو التحليل النقدي لماضينا العقلي . بل ان هذا التحليل هو ما لم نقم به بعد . فكثيرا ما يخيل الينا اننا نأتي جديدا ونحن لم نتحرر بعـد من وطـأة القديم ، وكثير ما يتهيأ لنا اننا ننتج علمـــا بينما لا نقول سوى الايديولوجيا . وكثيرا ما يبدو لنا اننا نثور على ما هو قائم ومألوف بينما نكون لا نزال نستخدم القواعد القديمة اياها قولا وعملا . ونحن لن ننظر بالطبع في كل ما توصل اليه المؤلف من استنتاجات واحكام على امتداد الكتاب بجزءيه ، وانما نهدف بالدرجة الاولى الى مناقشة نظرة المؤلف الى موضوع بحثه الذي هو هنـــا تاريخ الفلسفة العربية ، ونظرته الى منهجه الذي هو هنا المادية التاريخية . اي الكشف عن البديهيات التي تحكم طريقته في تأريخ الفكر العربي وفهمه للماركسية في آن . على ان نستعين ما امكن بشواهد وامثلة من الكتاب . ومن البديهي القول اننا في محاولتنا النقدية هذه نصدر عن موقف معين ونستخدم طريقة معينة في النظر والبحث ، وهذا صحيح ، غير اننا لا ندعي هنا تقديم نظرية في قراءة التراث فنحن باستخدامنا مناهج وقراءات مخصوصة ، اردنا الكشف عن اوجه التناقض التي تنطوي عليها قراءة مروة

(*) ربما يجب الاعتراف هنا بأن محاولتنا هذه تعتمد بشكل رئيسي على قراءة « اثريات المعرفة » لفوكو .

وتحديد الاشكالات التي تبحث عن حلول والاشارة الى الجوانب التي يغلفها تحليله ·



يرى الدكتور مروة ثمة علاقة بين الماضي والحاضر لا بد من ايجاد « حل علمي » لها (ص ١٧) يضمن معرفة التراث « معرفة ثورية » (ص ١٦) تحقق استيعاب على شكل جديد من اجـل توظيفه في مجال تحرير الفكـــر العربي الحاضــر من تبعيته للايديولوجية البورجوازية والاستعمارية (ص ٢٨) · والحل يقوم في رأي المؤلف على النظر الى الماضي انطلاقا من « اعتبارات الحاضر » (ص ٢٣) · ذلك ان قضية التراث ليست هي « قضية الماضي لذاته » ، بل هي « قضية الحاضر نفسه »(ص ٢٩) · وحتى المواقف السلفية التي تحاول اسقاط الماضي على الحاضر والنظر الى الثاني على انه امتداد للاول ، انما تنطلق هي نفسها من منطلق الحاضر ، كما يرى المؤلف · فهي نشأت « كرد فعل بورجوازي على نظريات غربية عنصرية » (ص١٠) · ويصدق هذا الحكم ايضا على محاولات تحديث التراث التي تقوم على « قسر افكار الماضي على التطابق بينها وبين افكار الحاضر » (ص ١٠) ، كالحديث عن تضمن التراث نظرية في الاشتراكية مثلا · فهي شأن المحاولة السلفية عبارة عن « حلول بورجوازية لقضية التراث » (ص ١٣) وان اختلفت الاشكال والنماذج · فهي كونها تنفي تاريخية الفكر وحركيته انما تعمد الى « تبسيط الافكار الفلسفية المعاصرة الى حد الابتذال » (ص ١٢) · اما بأي شيء يتميز موقف الدكتور مروة عن سائر المواقف ، ما دام الكل ينظرون الى الماضي انطلاقا من اعتبارات الحاضر ، فالجواب عنه ان ما يميز موقفا عن آخر انما هو الموقع الذي نحتله في الحاضر ، وهو موقع ايديولوجي ، اي « موقع طبقي » في نهاية الامر (ص ٢٣) · اذ لما كانت المواقع مختلفة بل متناقضة ، فان العلاقة بالتراث لا بد مختلفة · ومن هنا نحن ازاء نظرات متباينة الى تراثنا ، منها الثوري والتقدمي ، ومنها الرجعي والسلفي · وهكذا فالذي يحتل اليوم موقعا ثوريا (ايديولوجية ثورية ومنهج معرفي ثوري) وحده المؤهل لفهم التراث واستيعاب قيمه والكشف عن « العلاقة الموضوعية بين العناصـر التقدمية والديموقراطية من التراث والعناصر التقدمية والديموقراطية من الثقافة الحاضرة » (ص ٦) · واختصارا فان موقف المؤلف من التراث يبنى على الفرضيات الآتيـة : المحتوى الثوري للحاضر ، الترابط بين ثورية الحاضر وثورية الموقف من التراث ، وجود علاقة موضوعية بين القوى الثورية الراهنة والقوى الثورية في الماضي ·

هذه المقدمات تنطوي على فهم للثورة وعلى تصور للتاريخ لا نعتبرهما امرين بدهيين · بل هما موضع للتساؤل والنقاش · وبالفعل ينظر مؤلف « النزعات المادية »

الى الثورة من منظور « استراتيجي » بحث كما حاول ان يبرهن وضاح شرارة [١] اي يتناولها وكانها مجرد قبض على السلطة السياسية في مستوياتها العليا بمعزل عن النسيج الاجتماعي الذي تتكون عبره العلاقات السياسية والذي يشكل في النهاية المرتكز الاجتماعي للسلطة التي يقيمها الواحد منا على الآخــــر . وانطلاقا من هذا المفهوم لا تتطرق الثورة الى « التكتيك » بوصفه تقنيــة خفيــة لضبط القوى والاجاد واخضاعها في مؤسسات دنيا وعبر علاقات بين الافراد تقوم على (اللاتماثل) وتعيد انتاج السلطة في اشكالها الحقوقية والسياسية . فالثورة ليست معينة فقط بالسلطة كما تتجلى عبر القرارات التي تتخذ من اعلى مستوى . ولكنها ينبغي ان تتناول سائر اوجه النشاطات الانسانية . وبرأيي فان الثورات جميعها لم تكن تستهدف قلب السلطة وحسب ، وانما تغيير طريقة التبادل والتعامل بين البشر كما تمارس يوميا وعلى ادنى المستويات ... ولا يعني هذا انكارا ما يطرأ من تغيرات على صعيد الوعي التاريخي او نفي ما تتمتع به كل مرحلة من سمات ومميزات . ان بروز العداء للاستعمار وتبلور وعي طبقي والتلاحم بين النضال الاجتماعي والنضال الوطني وحتمية الرابط بين حركات التحرر هي ظواهر لا شك فيها ، غير انها لا تكفي وحدها لتحديد المحتوى الثوري للحاضر . والا كيف نفهم مأزقنا اليوم ؟ ولعل مثال لبنان الذي اورده المؤلف انما هو دليل على وجود مثل هذا المأزق . فلم تجـر الامــور كما نشتهي ونرغب . وظهر اننـا لم نكن نقبض على قوانين التاريخ كما تجلى ذلك في بروز طابع طائفي للحرب الاهلية اللبنانية طغى على طابعها الاجتماعي ، وفي بروز تناقضات وانقسامات وفي غلبة ممارسات وقيام تحالفات لا يقولها مفهوم « الوعي الطبقي » بل هي تحتاج الى مفهوم آخــر يجب ان نبحث عنه في الاطــر والتجمعات السابقــة على الدولة (طائفة ، مذهب ، عشيرة ، محلة) والتي لا تزال تحتــل موقعا فاعــلا في التكوين الاجتماعي والتقرير السياسي . ولا يقولها ايضا مفهوم « الطليعة الصدامية » لحركات التحرر ، بل يجب ان نفتش عنها في مفهوم جديد للتوازن الدولي يقوم على « توازن الرعب » كما يقال . ولا يعني هذا ايضا ان الجماهير لا تطمــح الى الانتصار على اعدائها اولا لا ترغب في التحرر السياسي والاجتماعي او الوطني بل يعني ان الحديث عن « تصاعد الوعي لدى الجماهير » اقرب الى ان يكون حديث مثقف ينتج فيه واقعه وليس الواقع اي ما يفترضه لنفسه من دور في بلورة وعي الناس والتعبير عن تطلعاتهم . انه حديث يقول « الثورة » في مجتمع ممزق من دون المساس بالشروط التي تجدد المعايير السائدة في الانتماء والتصنيف والتراب ومن دون المساس بالاطر والعلاقات التي تبقي على البشر ادوات لسلطة ومواضيع لسيطرة ، اية سيطرة . انه في النهاية يقول الثورة وبالتالي يقرأ التراث ويعيد بناء الماضي في المجال الذي ينتج فيه حقيقته لا حقيقة الجماهير والتاريخ ، وحقيقتنا هي جزء من سلطتنا كما يقول اليوم .

(١) وضاح شرارة ، حروب الاستتباع ، دار الطليعة ، ص١٠ .

اما كيف يتم الربط بين الموقع الثوري المفترض والموقف الثوري من التراث فهو ما يكشفه لنا تصور المؤلف للتاريخ انه مسار متصاعد ومتصل تتدرج مراحله وتترابط حلقاته . وعليه فالقوى الثورية في الحاضر وحدها اهل لادراك ما ينطوي عليه التراث من عناصر ايجابية وتقدمية لانها وارثة القوى الاجتماعية التي انتجت الاساس المادي للتراث (ص ١٦) واذا الايديولوجية البورجوازية حاولت طمس تلك العناصر ، كما يقول المؤلف ، فان مهمة الايديولوجية الثورية ان تكشف عنها وتبرزها الى حيز الوعي شاهدا على « اصالة العلاقة » بين الماضي والحاضر . مع الفارق ان الايديولوجية الاخيرة لا تنظر الى التراث نظرة وحيدة الجانب ، بل تحاول الكشف عن كل الاتجاهات والنزعات ، المادية منها والمثالية ، باعتبارها ظواهر واشكالا من الوعي اقتضتها الضرورات التاريخية . من هنا تلك المحاولة المستمرة عند المؤلف للتدليل على الطابع التقدمي والديموقراطي في التراث الفلسفي : ثورية المعتزلة ، تقدمية المنطق الارسطي ، تمثيل الفلاسفة للقوى الاجتماعية التقدمية ...

وما يثير التساؤل في هذا الموقف هو : ما كان ثوريا فيما مضى هل يبقى محتفظا بثوريته في الحاضر ؟ وما كان يلعب دورا ايجابيا في بنية امن الضروري ان يلعب الدور اياه في بنية اخرى ؟ والقوى الديموقراطية في مرحلة تاريخية سابقة هل يستمر النظر اليها انها ديموقراطية في مرحلة لاحقة ؟ والديموقراطية كما يفهمها الماركسيون هل هي وارثة الديموقراطية الليبرالية وامتداد لها ام انها من نمط مختلف وتبنى على قواعد مختلفة وتلعب دورا مختلفا ؟ وهل العامل في المجتمع الحديث هو وارث البورجوازي الذي كان ثائرا في المجتمع الاقطاعي وكذلك هل القوى الثورية في المجتمع العربي اليوم هي وارثة حرفيي وتجار العصر العباسي . او صيارفته على تعبير الشاعر ابي تمام ، اذا صح ان هؤلاء كانوا يمثلون القوى الثورية آنذاك ؟

هذه الاسئلة تبين مقدار الصعوبة في قراءة تاريخ الفلسفة من وجهة نظر « تقدمية » ، أي النظر اليه كأنه يتدرج صعدا نحو الحقيقة من الادنى الى الاعلى ومن الأبسط الى الأعقد ومن الطور الجنيني ، أو طور « الحضانة » كما يعبر المؤلف ، الى طور النضج والتمام . فنحن اذ نفعل ذلك سنضطر الى أن نجعل « القيم العقلانية » الراهنة تنطبق على ماضي الفكر، والى أن نكشف في مقالات الاقدمين عن معان ودلالات للحاضر نفسه ، أي أن نسقط الحاضر على الماضي وأن نعتبر هذا بمثابة مرآة نرى من خلالها الحاضر . ما يوقعنا في النهاية شئنا أم أبينا في المزالق التي نحذر منها ، أي قسر أفكار الماضي على التطابق مع أفكار الحاضر . والا كيف يمكن ادراك تلك الصلة

التي يعقلها المؤلف بين « الطابع التحرري للمعتزلة » وحركة التحرر الراهنة ؟ بين « مادية » الفارابي ومادية ماركس او انغلز ؟ ان صلة كهذه لا يمكن أن تفهم الا اذا نظرنا الى الفكر والى التاريخ اجمالا باستخدام النموذج البيولوجي أي اعتبار المفهوم ينشأ ويتطور ويكتمل ، بحيث تصبح الافكار اللاحقة بمثابة أشكال متقدمة للافكار السابقة ، وبحيث يقوم النهج في تأريخ الافكار على اكتشاف المنابع والاصول ، أي التفتيش عن صلة نسب بينها بغية اكسابها شرعية تاريخية · وهكذا يصبح الماضي وكأنه استباق دائم للحاضر ، ويغدو الحاضر وكأنه ماض لا يتوقف عن التراجع ·

هذه النظرة الى التراث تحاول اعادة تكوين تاريخ الفلسفة العربية كأنه حاضرنا الفلسفي بالقوة · انها تقود الى اصطناع تاريخ للفلسفة يتلاءم مع مقتضيات « الحاضر لايديولوجي » ، أي أنها تحاول أن تكشف في مقالات الماضين عن مقالها هي · وهي بهذا تقوم بأدلجة التراث وتسييسه بدلا من أن تعقله · ثم أننا اذا اعتبرنا الافكار الحالية أعلى الاشكال وأكملها كا يعتقد المؤلف فما الفائدة اذا من العودة الى التراث وما الغاية من قراءته ، ما دام لا يمكن في النهاية تبنيه واستخدامه معيارا للنظر في مشكلات الحاضر ؟ ألاستلهامه وأخذ العبر منه أم لتلافي أخطائه وثغراته ؟ ان الثغرات والاخفاقات والانتكاسات انما هي شاهد على فشل النظرة الى التاريخ ، انه عقلانية تتدرج وزمن يتنامى ووعي يتكامل · ان قراءة تاريخ الفكر من منظار التدرج والاتصال جعلت العمل الاساسي للدكتور مروه في محاولته هذه يقوم على الكشف كل مرة عن « الضرورة التاريخية » أو « العجز التاريخي » الذي كان يمنع هذا الفيلسوف العربي أو ذاك من صياغة مكتملة لمفاهيمه وتاليا اقترابه من مستوى المعارف التي بلغها الفكر الحديث · وكأنه كان يفتش عن أعذار لماضينا الفلسفي لكونه لم يتحرر من سلطان «الميتافيزيكا» ولم يتماثل مع الحقائق التي اقرتها المادية التاريخية في العصر الحديث · وهي أشبه ما تكون أعذارا لانفسنا نحن على وجه أصح ·

من البديهي القول أن كل نص أو مقال يقع في مجاله التاريخي الخاص · ولكن علينا أن نعرف كيف يعقل النص الفلسفي هذا المجال بدلا من أن نتخذ من « المادية » معيارا للحكم على المفاهيم التي تنتجها النصوص · ففي المجال الفلسفي العربي ، أو المجال المعرفي الذي شكل الحيز الذي كان يفعل فيه العقل العربي ويتطور ، تتمفصل أكثر القضايا حول العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، بين العقل والغيب · وبمعنى أدق تتمحور المعرفة هنا حول الله لا حول الانسان ويتركز التأثير على الارادة الالهية لا على الارادة الانسانية وتنصب الاهمية على خلق الطبيعة لا على اكتشاف قوانينها · فكيف أمكن للمؤلف أن يتحدث عن وجود « نزعة تحررية » أو « فكر حر » (ص ٨٥٦) عند المعتزلة او عن « فكرة تطور الاجناس الطبيعية » (ص ٤٢٢ ج/٢) عند اخوان الصفاء

او عن الموقع المادي والجدلي للنظام او الفارابي ٠

هل مجرد الأخذ بالنهج العقلي في تفسير النصوص ولو الى الحد الاقصى الذي فعله المعتزلة يرتدي طابعا تحرريا ؟ وهل كان العقل في تاريخه يوازي دوما الحرية والثورة ؟ ليست هذه قضية يمكن الاقرار بها بسهولة٠ ذلك ان بعض الاتجاهات المعاصرة في تحليل التاريخ تربط ما بين أنماط المعقولية وأنماط السلطة ٠ فلكل معرفة سلطتها كما يقول فوكو ٠ ثم ألم ينتقد ماركس الفلسفة لانها اقتصرت قبله على تعقل عالم دعا الى تغييره وقلبه ؟ بأي مقياس اذن نتحدث عن الوجه الثوري للمعتزلة ؟ فهل القول بقدرة الانسان – او العبد وهي الصيغة استعملها علماء الكلام بمن فيهم المعتزلة – على خلق أفعاله ينبغي أن يعطى هنا مضمونا تحرريا ، أو يجعلنا نذهب الى القول بأن المعتزلة عالجوا مفهوم « الحرية الانسانية » ؟ ما اظن ان مفاهيم الحرية والتحرر تنطبق على موقف المعتزلة ٠ فالموضوع الذي شكل مدار النقاش بينهم وبين أخصامهم هو : هل يوصف العبد بالقدرة على القيام بالفعل ، وهي مشكلة تختلف عن مشكلة حرية الانسان التي نشأت مع ولادة مفهوم الانسان في العصر الحديث٠ وقد لاحظ هذا الامر الدكتور حسن حنفي (٣) في مقال له عنوانه : « لماذا غاب مبحث الانسان في الفكر العربي القديم ؟ »٠ صحيح أن النظَّام أنكر أن يكون في وسع الله أن يفعل كل شيء ٠ ولكن هل التضييق من مجال الارادة الالهية كما يفهم من نصوص النظام يجب أن ينظر اليه هنا على أنه تحرير للمبادرة الانسانية من سلطان الغيب؟ ؟ ان قول النظَّام بعدم قدرة الله على الظلم يمثل محاولة قصوى لخرق المجال الغيبي ٠ غير أن هذا الموقف هو في النهاية دفاع عن مفهوم « العدل » الالهي ٠ قد يقال أن الحد من القدرة الالهية أو الدفاع عن مبدأ العدل الالهي انما هو رمز قصد منه الحد من ارادة السلطان اذا جاز لنا أن نعتبر أن تصورنا لله يعكس بمعنى ما تصورنا للحاكم ٠ ولكن المعتزلة لم يرفضوا في حديثهم عن الخلق والقدرة والاختراع الحدود المفروضة من الشرع والسلطة ٠ فالامام العادل بنظرهم هو الذي يختاره جماعة العلماء والصلاح لاقامة الحد٠ وهم لم يتصوروا امكان قيام مجتمع فاضل تكفل فيه حرية المعتقد دون الحاجة الى الشرع أو امكان قيام مجتمع تعاقدي حر كما يفهم من هذا المصطلح في القرن التاسع عشر ٠ ان النزعة التحررية (الليبرالية) هي وليدة « عهد الانوار » ٠ ونحن لم نعرف في الماضي – ولا حتى اليوم – عهد أنوار كما يقول العروي (٤)٠ لذا من الخطأ الاعتقاد بوجود فكر متحرر عندنا بالاستناد الى مثال المعتزلة او حتى مثال ابن الراوندي ٠ ان تأكيد المعتزلة على القدرة على الاختيار او على القيم الذاتية للافعال لا يعدو كونه تأويلا عقليا للنصوص الدينية ٠ فالمعتزلة هي في

---

(٣) انظر مجلة قضايا عربية ، سنة رابعة ، عدد ، ٣ – ٤ ٠

(٤) انظر عبد الله العروي ، العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، ص ١٤٢ ٠

النهاية محاولة لعقلنة الاسلام تماما كما خلص اليه الدكتـــور مــروه في تقييمه للفكر المعتزلي . ويجب أن لا نذهب في التأويل الى أبعد من ذلك . وقد تكون لهذا الموقف نتائج هائلة كما نرى مثلا عند ابن الراوندي الذي تابع المنطـق المعتـزلي حتى نهـايته فانكر النبوات والشرائع . غير أن مقالات المعتزلة في معنى « الحرية » والعدل لم تكن تعقـلا لممارسات اجتماعية وسياسية بمقدار ما كانت أبحاثا كلامية صـرفة . والا كيف نفهم موقفهم الى جانب المأمون الذي ذهب الى فرض آرائهم بالقوة والتنكيل بخصومهم . هل هو مجرد خطأ تاريخي كما فهمه المؤلف ؟ لست أرى أن هذا التفسير مقنعـا . ولا يعني هذا أن التراث الفكري العربي قد خلا من تناول مسألة الحـرية . ولكنـه يعني أن هذا المفهوم لم يحتل موقعا أساسيا ولم يشكل مبحثا مستقـلا . ولعـل الأصـح مـا يقولـه العروي (٥) من « أن نظرية الحرية لا تطابق أبدا في العمق والشمول واقع الحرية » . لذا حاول أن يستقصي معاني الحرية في الانماط المتمثلة في البداوة والعشيرة والتقوى والتصوف .. وهكذا فان الحديث عن « فكر حر » أو « نزعة تحررية » عند المعتزلة أقرب الى ان تكون تعبيرات سيكولوجية (٦) ، نقحم من خلالها مفاهيم الحاضر على الماضي .

ويبرز اسقاط الحاضر على الماضي بشكل أوضـح من خــلال الحـديث عن المحتوى المادي والجدلي عند النظام ، اعتمادا على بعض أقـــوال لـــه مثـــل : « الاجسام كلها متحركة » ، « الحركات هي الكون لا غير ذلك » ، « كل شيء قد يداخله ضده » .. والسؤال هنا هو : الى أي حد تتشابه هذه المقولات مع المقولة المادية : الحركـة هي شكل وجـود المادة وان المادة وحدها الموجودة ، وأنها تتطور على صورة جدلية ؟ وهل مفهوم الحركة عند النظام له المضمون نفسه عند انغلز ؟ وهل مجرد تشابه الالفـاظ دليل على تشـابه المحتوى ؟ طبعا سيكون الجواب أن مادية القرن التـــاسع عشر هي الشكل الارقى لكل أشكال المادية السابقة . غير أن هذا الفهم هل يجعل نصوص التراث جديرة بالقراءة ؟ اذ ما الفائدة من العودة الى بذور أفكار نمتلك صورة مكتمـــلة عنها اليوم ؟ فضلا عن المأزق الذي يوقعنا فيه هذا النهج في قراءة تاريخ الفلسفة . فاذا جاز لنا ان نتحدث عن مفهوم للحركة عند النظام ، والأحرى أن نستخدم لفظ « معنى » بدلا من لفظ «مفهوم» ، فان هذا المعنى يقع في مجال تحكمه بديهيات مختلفة تمام الاختلاف عـن مقالات القرن التاسع عشر . انه يصدر عن تصور مختلف للعالم والطبيعة . وبالفعل لم يعقل النظـام الطبيعة مستقلة عن ارادة الله ولم يعقل الحركة الذاتيـة للعـالم ولا هو صاغ مفهوما علميا للحركة ، لان البحث في قوانين الحركة لم يصبح ممكنـا الا بعد سيطـرة النزعة الآلية على الكون ، في العصر الكلاسيكي . أضف أن مفاهيم انغـلز للحركة والمادة لا

---

(٥) انظر عبد الله العروي ، مجلة قضايا عربية ، سنة سادسة ، عدد ١ ، ص ٢٩ .

(٦) انظر بهذا المعنى ما يقوله الاستاذ محمد اركون ، السفير عدد ١٦ / ١٢ / ٧٩ .

تتطابق مع النظريات العلمية الحديثة على ما ذكره جاك مونو (٧) في كتابه « الصدفة والضرورة » ، لتعارضها مع المبدأ الثاني للديناميك الحراري الذي ينص على أن الكون يتجه من الحركة الى السكون ومن النظام الى الفوضى ٠

وكذلك الامر عندما يعالج المؤلف فكر اخوان الصفاء ، حيث نجده ينظر الى التصنيف التصاعدي للكائنات على أنه « بذرة جنينية » من بذور التحول أو التطور٠ فهل يكفي معنى الاستحالة الوارد عند جماعة الاخوان لكي يدفعنا الى القول اننا أمام نزعة في التحول ، فضلا عن التطور ؟ فالتحول يقتضي اندفاعه الكائنات ذاتها من الأدون الى الاكمل ومن الابسط الى الاعقد من خلال تقلبات الارض ٠ وهو يستلزم فكرة ان يكون للكائنات الحية تاريخ ٠ وهذا لم يرد عند الاخوان ٠ أما التطور الطبيعي فلم يعقل الا حين أصبح في الامكان تصور الكون تصورا احصائيا٠ أي بعدما أصبح العالم مجانيا بلا خلق ومن دون أية غائية ،، وحيث لم يعد التغير يفهم على أنه تقدم أو تقهقر ، تبدل نحو الافضل أو الأسوأ ٠ كان داروين صاحب نظرية التطور يقدر أرسطو تقديرا عظيما ٠ ولربما قدمت مباحث المعلم الاول البيولوجية عناصر ممتازة لنشوء نظرية في التطور ٠ غير ان هذا الاقرار لا يعني أن نظرية التطور هي شكل أعلى لافكار سابقة نشأت مع أرسطو واكتملت مع داروين مرورا باخوان الصفاء وكوفييه ولامارك ٠ فالفكرة القديمة تحتل في مجال معرفي جديد دورا يختلف عن الدور الذي كانت تحتله في مجال آخر ٠ ان فكرة التطور أصبحت تعقل في عصر داروين من خلال فكرة الاحتمال والصدفة ، وهذا ما لا محل له سواء في منظومة أرسطو أو في تصور اخوان الصفاء حيث تسيطر الغائية على تاريخ الكائنات والاشياء معا ٠

وأخيرا فان تأويل المؤلف لنصوص الفارابي بما يتلاءم مع « ماديته » من الامثلة البليغة على المنهج الذي يتبعه في قراءة تراثنا الفلسفي ٠ لقد جعل الدكتور مروة من فكرة تعاقب الصور والاضداد على الهيولي التي يفسر من خلالها الفارابي فناء الافراد وبقاء النوع موقفا ماديا متقدما أو تصورا ديالكتيكيا للطبيعة (ص ٥٠٤ ج ـ ٢) ٠ ولما كان قد فطن الى اختلاف ذلك عن قوانين الجدل (احتواء الشيء ضمنا على ضده وتجاوزه الى مستوى أعم وأشمل) فانه يحل الاشكال باللجوء الى موضوعته المفضلة : اعتبار كلام الفارابي على أنه « مرحلة من مراحل تاريخية الحقيقة ، على أنه حقيقة نسبية تتدرج في نسبيتها الى الاعلى والأرقى حتى تنكشف أخيرا كحقيقة مطلقة » (ص ٥٠٤ ج ـ ٢) ٠ وهكذا بدلا من ان يتركز الجهد على تحليل الاختلاف والتباين او

(٧) جاك مونو ، الصدفة والضرورة ، منشورات وساي ، باريس ، ١٩٧٠ ، ص ٥٢ ـ ٥٣ ٠
ترجم الكتاب الى العربية الاستاذ حافظ الجمالي ، دار دمشق ٠

(٨) انظر فرنسوا جاكوب ، منطق المنظومات الحية ، غاليمار ، ١٩٧٠ ، ص ١٩٢ ٠

على تحديد الاشكالات الخاصة بكل نص فلسفي ، تصبح الغاية ايجـــاد ثمة صلة بين الفارابي وماركس أو بين النظام وانغلز ٠ وهذا ما تؤمنه النظرة الى التاريخ على انـه اتصال وتدرج ٠ انه الاستخدام الايديولوجي للتاريخ ٠ واذا كان « لا مقال بريء » كما يقول رولان بارت ، فان التمثل الايديولوجي للتراث أقرب الى أن يكون اسقاطا لمطامحنا وأهدافنا الحاضرة على الماضي ، وليس أدل على هذا التوظيف الايديولوجي للتـراث من تأويل الدكتور مروه لوظيفة العقل الفعال عند الفارابي ٠ ذلك أنه من البيّن بنفسه أن هذا العقل هو شرط لحصول أية معرفة انسانية برأي المعلم الثـــاني ، بل لا يتم لنا وجود من دونه ٠وقد ذهب المؤلف الى اعتبار « أثر هذا العقل ليس شيئا روحـانيا ولا هو من قبيل الاشراق الصوفي وانما هو أداة خارجية لا بد منها لجأ اليها الفارابي لعجزه تاريخيا عن ادراك القوانين الموضوعية للحركة الذاتية » (ص ٥٢١ ج ـ ٢) ٠ ولـكن كيف تُعقل هذه الأداة الخارجية ؟ أليست مفارقة للمـــواد ؟ ثم أليس اللجوء الى مبدأ خارجي لا يقع في نطاق التحليل هو الميتافيزيكا بعينها ؟ فكيف يمـــكن اذن الحديث عن « الموقع المادي » عند الفارابي ؟ الا اذا أرغمنا فلسفته على أن تكون مادية ٠

هناك بالطبع نصوص أخرى يستشهد بها المؤلف للتأكيد على صحة تأويله لفلسفة المعلم الثاني ، وهي أقوال وردت في « كتاب الجمع » في معـــرض التوفيق بين أرسطو وأفلاطون مثال ذلك : « الكليات هي التجارب على الحقيقة » ، « اذ العقل ليس شيئا غير التجارب » ، « عن الجزئيات تحصل الكليات » ٠ وقد اعتبر الدكتور مروة هذه العبارات متضمنة أولا القول بأن المعقولات تحصل جميعها عن طريـــق التجربـة ، وثانيا القول بأصالة الوجود ٠ لا شك أن الفارابي ينحو هنا منحى تجريبيا في تفسير أرسطو ٠ غير أنه فضلا عن أن القول بأصالة الوجود لا تعني بالضرورة الانطلاق من موقع مادي، فان تفسير كيفية حصول المعقولات الاولى ليس بالبساطة التي نتصورها ٠ فاذا كان أبو نصر ذكر أن الكليات تحصل بواسطة الجزئيات وأن هذه المقولة تصح على المعقولات الاولى كما تصح على سائر المعقولات سوى ان الاولى تحصل عن غير قصد ، اما الثانية فتحصل عن قصد ، فانه (الفارابي) يتبع قوله هنا بما يفيد ان لابد ان تسبق معرفتنا بالشيء معرفة ما: « ثم ان الانسان مهما قصد معرفة شيء اشتاق الى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء وتكلف الحاق ذلك الشيء في حالته بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب مـا هو موجود من نفسه في ذلك الشيء » (٩) ٠ وبهذا النص ينحو الفارابي منحى أفـلاطونيا في تفسير عملية المعرفة ، أي افتراض معرفة ما قبل حصول التجـــربة ٠ ولست أدري لماذا اقتصر الدكتور مروة على قراءة القسم الاول من المقطع الذي يؤول فيه الفـارابي رأي أرسطو فاستشهد به ، مغفلا ذكر القسم الآخر الذي يـــؤول فيه أبو نصـــر رأي

---

(٩) انظر ، الفارابي ، « كتاب الجمع ... » تحقيق البير نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، ص ٩٩ ٠

افلاطون . ومهما يكن فالسؤال الذي يجب طرحه هنا هو : هل تتلخص المعرفة بعملية تجريد الكل من الجزئيات كما هو جوهر الموقف التجريبي ، أم أن للعقل بنية ما عند مجابهته للتجربة ؟ ان النظر في مسألة الاوليات العقلية يحتاج الى نقاش طويل ويكفي أن نشير هنا الى أن ماركس بمقدار ما رفض الموقف الهيغلي من المعرفة (الواقع حصيلة الفكر الذي يتحرك بنفسه ويتعمق بنفسه ...) رفض أيضا الموقف التجريبي - ولس المادي على أية حال - الذي يقول بأن الاشياء تملك ماهية وذات تسعى الى امتلاكها . فهو رفض أن يكون المفهوم عبارة عن تجربة للمحسوس واعتبر أن المعرفة تبدأ دائما من المجرد (١٠) . والواقع أن الفارابي يرى ثلاثة أشكال للكلي كما ذكر المؤلف نفسه في الجزء الاول من الكتاب (ص ٩١٠) : وجود في الجزئي ، وجود لاحق على الجزئي، وجود متقدم على الجزئي ، مما يدل على مدى التردد في تفسير نصوص صريحة في تأكيدها على أهمية المبادىء المفارقة عند الفارابي سواء على الصعيد الاونتولوجي أو المعرفي . فكيف يتصور اذن أنه « متقدم على ديكارت في مسألة المعرفة » مع أن ديكارت أسقط من الحسبان أي مبدأ يقع خارج التجربة : « اذا أردنا معرفة العالم يجب أن لا نأخذ في الاعتبار سوى شيئين اثنين : نحن الذين نعرف والموضوعات التي يجب أن نعرف » (١١) . لا شك أن تشديد الفارابي على أهمية « التجارب » له أهميته النظرية ، غير انه لا يمكن اعطاؤه محتوى ماديا ، بل يجب ان يفهم في اطار منظومته الفلسفية وهي منظومة يمكن القول بشأنها أنها منظومة ميتافيزيكية مشبعة بالنزعة العقلانية . واذا كانت فلسفة الفارابي تتضمن تصورات صحيحة أو تحليلات صائبة أو تنطوي على أفكار لها قيمتها الاجرائية ، فان ذلك لا يعني بالضرورة أنها تقف على أرضية مادية .

وخلاصة القول أن مؤلف « النزعات المادية » يحاول أن يثبت لنا أن معظم مفكرينا القدامى كانوا ذوي نزعة مادية او جدلية ، واننا اذ نجد عندهم اثرا لاتجاه مثالي او ميتافيزيكي فبسبب ذلك « العجز التاريخي » الذي كان يمنع بلورة الاتجاه المادي . من هنا كان على الدكتور مروة أن يقوم بنزع « ستارات » مثالية ورفض « أغلفة غيبية » لكي تنجلي ، بل « تتوهج » على حقيقتها المواقف المادية التي طمستها الايديولوجية السلفية قديما والايديولوجية البورجوازية حديثا . ولست أدري ما الذي يميز هذا الموقف عن مواقف الذين يتحدثون عن شخصانية اسلامية ووجودية عربية في الفكر الاسلامي القديم ، أو الذين يستنبطون العلوم الطبيعية من القرآن ؟ فالدكتور مروة يستنبط المادية

(١٠) انظر ، كارل ماركس ، نقد الاقتصاد السياسي (تقدمة) ، دار النهضة العربية ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

(١١) ديكارت ، قواعد لتوجيه الفكر ، ص ٧٥ (نص استشهد به فرانسوا جاكوب في كتابه المذكور اعلاه ص . ٣٧) .

والجدلية من نصوص الفارابي والنظام والنزعة التحررية من مقالات المعتزلة ۰ وهكذا بدلا من أن نقبل على قراءة ماضي العقل العربي بذهنية منفتحة وانطلاقا من موقف نقدي تحليلي بغية التعرف الى أنماطه ومجالات فعله وأوجه استخدامه ، نعمد الى التفتيش في هذا الماضي الفلسفي عما يمكن اعتباره اطوارا دنيا ومراحل سابقة للمادية التي عرفها الفكر الحديث ۰ وكأننا نبحث في النهاية عن جذور في تراثنا لماديتنا المعاصرة ، أي عن « هوية » عربية للمادية ۰ وبهذا يلتقي الدكتور مروة مع المواقف التي ينتقدها ۰ فسيان أن يبحث صاحب الموقف الليبرالي أو المادي عن جذور ليبراليتـــه أو ماديته ، فكلاهما يحاولان العثور في الماضي على ما نفتقده في الحاضر ، اي نمط المعقولية الذي ينبغي أن يحدد طرائق تفكيرنا وينظم نشاطاتنا وممارساتنا ۰



هذه النظرة الى التراث تتمفصل مع نظرة المؤلف الى أداة بحثه : الماركسية ۰ لانه اذا كان التراث قد شكل موضوعا للتمثل الايديولوجي ، فان الماركسية تخضع بـدورها للاحتواء الايديولوجي ، وهذا ما نحاول تبيانه ۰

كيف يتناول الدكتور مروة « المادية التاريخية » التي ينطلق منها أداة للتحليل ؟ انه يعتبر هذه الاداة تنطوي بذاتها على « مفتاح الحقيقة الكاملة » (ص ٣١) ۰ وهكذا منذ البداية يتحدد فهم المؤلف للماركسية : النظر اليها كحقيقة نهائية يقاس بها أي رأي وأي قول بل اية واقعة ۰ ويظهر هذا جليا خلال مناقشته مواقف وآراء مختلف الباحثين في موضوع التراث ، حيث يصبح المهم له أن يعرف هل « المنهـــج العلمي التـاريخي يوافق » (ص ٩٦) على نظرة هذا الباحث أو لا يوافق ؟ وهل هذه الدراسة « تقترب من النظرة الديالكتيكية » (ص٩٧) أو لا تقترب ؟ وبدلا من أن تكون مهمة الباحث أن يتقصى ويحلل ويدقق بذهنية منفتحة وعقل نقدي يصبح الهاجس الذي يتحكم في منطق البحث ان يعرف هل كانت الآراء (والوقائع) تتطابق مع قواعد المنهج التاريخي التي ينظر اليها مسلمات لا يرقى اليها شك ۰ واذا الدكتور نايف بلوز (١٢) كشف بجلاء عن هذا الجانب عند تقويمه لكتاب « النزعات المادية » ، فما يجب قوله هنا أن الامر لا يقتصـر على « بعض الاضطراب في فهم جدل العام والخاص » ۰ فالمسألة ليست مسألة اضطراب نظري في تطبيق المنهج التاريخي على دراسة المجتمع والافكـــار أو مجرد تخبـط في استخدام الماركسية ۰ بل نقع على فهم معين للماركسية يجعل منها نصا يقول الحقيقة المطلقة او سلطة عليا لا تناقش قراراتها ۰ وكأننا ازاء سلفية ماركسية اذا جاز القول ،

(١٢) راجع ، مجلة دراسات عربية . وقفة مع كتاب « النزعات المادية » سنة ١٥ ، عدد ٤ ۰

بما تعنيه السلفية من رجوع الى اصل مطلق واعتباره المبدأ الوحيد للتفسير او النظرية التي تقبض على زمام المعرفة وتختتم كل ما سبقها وتستبق كل ما بعدها · ونحن عندما نأخذ بالتقليد دون التجديد (ولا فرق بين تقليد السلف وتقليد الغير) ونتقيد بالنص دون حرية البحث (ولا فرق بين نص منزل ونص موضوع) ، نكون سلفيين شئنا أم أبينا، ولو كنا في الربع الاخير من القرن العشرين ولو كان الاصل الذي نعود اليه هو الماركسية · ونكون في موقفنا هذا أقرب الى الغزالي منا الى ابن رشد الذي ينصح بالوقوف موقفا نقديا من علوم الغير ·

ولست أرى أن ماركس قصد ذلك · فالماركسية هي منهج استخدمه ماركس في تحليل المجتمع الرأسمالي (الصناعي) قبل أن تكون معتقدا أو منظومة جامدة · ومما لا جدال فيه أن الماركسية كشفت عن جوانب أساسية جديدة : تحليل علاقات الانتاج ، تبيان الاهمية الحاسمة للبنى التحتية ، التركيز على العمل ، وعلى دور القوى الاجتماعية المضطهدة والمستغلة ، واختصارا الانتقال من التركيز على الوجود ، الى التركيز على شروط الوجود كما يقول انطون مقدسي · وبهذا فتحت الماركسية أفقا جديدا أمام الفكر الحديث وعملت على بلورة وعي تاريخي وعلى تنظيم قوى اجتماعية هائلة في دورها وتأثيرها · غير أنها تتابع مع ذلك سلوك المدارس الفلسفية السابقة ، مادية كانت أم مثالية في نمط المعقولية الذي ورثه الغرب عن اليونان · وهي بهذه المثابة لا بد أن تتجاوز ، شأن الفلسفات الاخرى ، وخاصة عندما تتحول الى مجموعة قواعد جاهزة يتقولب الفكر بموجبها كما يجري استخدامها عندنا في الأغلب · لانه اذ ذاك بدلا من أن تكون الماركسية أداة للبحث يصبح البحث أداة لخدمتها ، وبدلا من أن تبقى الفرضية خاضعة دوما لنتائج الاستقصاء هي تفرض قبل التحليل وتتحول الى بديهية · ولا أكون مغاليا اذا قلت أن هذا الموقف ينطبق على الدكتور مروة · ومن هنا هذا الطابع التعليمي الذي يطغى على الكتاب من أوله الى آخره ، اذ يجد المؤلف نفسه مضطرا على الدوام الى التأكيد على ألفباء الماركسية · وكأن الغاية أن نلقن دروسا في المادية التاريخية على أمثلة مأخوذة من تاريخ العرب الفكري والاجتماعي · وخلاصة القول أن المؤلف لا ينظر الى الماركسية نظرة منفتحة ونقدية ، وهو ما تستلزمه الماركسية نفسها ، بل يتوقف عند صياغتها كما تمت في أواخر القرن الماضي ، أو كما لخصها بعض الماركسيين ، ومن دون الالتفات الى ما استجد بعد ماركس من أفكار سواء كان اغناء للماركسية أو نقدا أو تجاوزا · ولعل كمال جنبلاط (١٣) بما امتاز به من نفاذ النظرة وشمول الثقافة وغنى التجربة ، كان من بين القليلين الذين نظروا الى الماركسية

(١٣) عبر عن هذا الموقف في محاضرة له عنوانها : « فيما يتعدى الماركسية » · ولست ادري تاريخها بالضبط ·

نظرة جدلية ، فلم يقف منها موقف الرفض ولا موقف الخضوع ، بل تمثلها وان دعا الى تجاوزها ٠

لذلك يخشى اذا تعاملنا مع الماركسية بهذه الطريقة أن تصبح فوق التاريخ فتتعالى على النقد ، ويستبدل عندئذ الاله القديم (الروح) باله جديد (المادة) ، ويحل محل « الشرع » قوانين التاريخ الموضوعية ٠ واذا كان يبدو طبيعيا دوما الالتزام بمبدأ ما أو الأخذ بعقيدة معينة ، واذ يبدو أيضا أنه لا مناص في النهاية من خيار ايديولوجي نتمثل من خلاله العالم بقواه وعلاقاته وآلهته أيضا ، الا أن البحث العلمي كان يسلك دوما منطقا آخر وينحو دوما باتجاه الانفكاك من أسر النزعة الى الأدلجة ويسعى قدر الامكان الى الدقة والموضوعية والى فحص المسلمات ونقد البراهين كما يسعى الى استيعاب الجديد ، خاصة اذا كان ينطلق منطلقا جدليا ٠ فالتاريخ لا يتوقف بل يخلق على الدوام حقائق جديدة ٠ ونحن اليوم ازاء تحول معرفي للتاريخ épisténologique لم يكن ماركس بعيدا عنه حسب ما يقرأه التوسيراو فوكو وفحوى هذا التحول أن التاريخ ما عاد ينظر اليه أنه اتصال ووحدة وغائية ، بل هو انقطاع وتبعثر وامكان ٠ وهذا التبعثر هو الوجه الآخر لتفكك الذات الحامل للتاريخ، أي تفكك الذات كمبدأ متعال ، كمعقولية تؤلف وتركب وتحفظ غائية العقل والتاريخ معاً٠ من هنا لا ينظر البعض الى مقالات discours البشر على أنها تتابع أفكار أو أنها ترجع الى ذات عارفة ٠ فما عاد الفكر عبارة عن « كلمات » تقول « أشياء » وليس ثمة موضوع معطى أو مخبأ نسعى للكشف عنه أو نجهد لكي تتطابق مفاهيمنا معه ، وهي البديهية التي تشكل في النهاية الفرضية التي تقوم عليها المادية والمثالية على السواء٠ بل ثمة مجال معرفي تتكون فيه مواضيع البحث والمفاهيم ٠ وعليه أصبحت اشكالية تاريخ الفكر تختلف تمام الاختلاف عما يفهمه بعض الماركسيين ٠ فلم يعد من المهم أن نعرف هل الماهيات في الاشياء أو خارجها ، أو هل كانت تسبق الوجود أم تتأخر عنه ؟ فكل مقال يكون في النهاية مواضيع بحثه ، أي المواضيع التي ينبغي أن يحللها ويعقلها٠ فليس اذن ثمة منهج جاهز أو مكون سلفا نستخدمه حين نشاء ونطبقه على أي موضوع كان ، فكل علم حتى الفيزياء ، عليه أن يبني حقيقته ، أن يكون مفاهيمه ومناهجه في الحقول التي يتناول فيها مواضيع بحثه ٠ ولا يعني هذا الاستغناء عن التحليل التاريخي واعتبار مفاهيم مثل : البنية ، المقال ، الحقل ، منهجا وحيدا للمقاربة ، ولكنه يعني أن تحليل البنى توسط لا بد منه ، بل هو « آن » ضروري لكل بحث كما يقول روجيه غارودي (١٤) ، طبعا من دون الجمود عنده باستبعاد مفاهيم الوعي والذات أو باقصاء المبادرة والفعل البشريين ٠ وانطلاقا من هذا المنظور تفقد جدواها جملة من المشكلات

---

(١٤) روجيه غارودي ، البنيوية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ص ١١٣ ٠

التي لا يزال الفكر العربي يرددها في معالجته لمسائله: المادية والمثالية، الفكر والواقع، الأصالة والحداثة ...

ان استخدام ثنائية المادية والمثالية افضى الى تبسيط تاريخ الفلسفة ، بل الى فبركة تاريخ للفلسفة وفقا لمقتضيات الصراع الايديولوجي الراهن . من ذلك تحويل فلسفة أفلاطون على سبيل المثال الى « عمارة مثالية دقيقة التنظيم لمواجهة بذور الفلسفة المادية التي بذرها من سبقه من الفلاسفة »(ص١٨) . مع انه لا معنى هنا للحديث عن صراع بين مادية ومثالية ، لان هذه الاشكالية ليست هي التي كانت مطروحة على الفكر اليوناني فالفلسفة الافلاطونية نشأت جوابا عن تساؤلات كانت تطرحها وضعية المدينة ـ الدولة في اثينا . انها كانت جواباً على سؤال سياسي : ما العدالة ، وهو السؤال الذي تبدأ به محاورات « الجمهورية » . والجدّة في الجواب الافلاطوني تمثلت في أن تحديد ماهية العدالة اقتضى وضع نظرية في المعرفة وأدى الى بناء ممارسة نظرية لاول مرة في تاريخ الفكر البشري ، أي أنه أفضى الى تحديد العقل وتأسيس الفلسفة مجالا مميزا من مجالات المعرفة . فالافلاطونية ليست مجرد عمارة مثالية ، ولكنها وضعت أسس المعقولية التي تقولبت بموجبها الحضارة الاوروبية ، اذا صح تحليل فرنسوا شاتيلة (١٥) . ومن هنا يصح القول بأن كل فيلسوف هو أفلاطوني بمعنى ما ، برغم أن فلسفة أفلاطون خضعت للنقد والتعديل ومرت بتحولات وتجارب مختلفة .

ومن الامثلة أيضا على هذا التحوير لتاريخ الفلسفة محاولة المؤلف اظهار المواقف المادية في منطق أرسطو وتبيان كيفية تطور هذا المنطق على يد العرب باتجاه مادي أو كيفية مساهمته في «ابراز المواقف المادية لدى بعض ممثلي الفكر الفلسفي» (ص ٩٠٦). مع أن الدكتور مروة يستشهد بعبارة للينين يوافق فيها هيغل تمام الموافقة على أن مأثرة أرسطو الخالدة تكمن في ادراكه « وظائف الفكر الشكليـــة » . ولست أدري كيف تأتى لمؤلفنا أن يرى مثل ذلك التأثير للمنطق الارسطي على الفكر العربي ، أي تطويره باتجاه مادي . مع ان استقراء تاريخ الفلسفة يدل على ان منطق ارسطو ، من حيث كونه آلة للنظر استخدم في منظومات فلسفية مختلفة ومتناقضة ، ليس فلسفـــة توما الاكويني (المثالية) الا أحد أمثلتها . ومن جهة أخرى فنحن نجد أن الفكر الحديث بدأ بالثورة على منطق أرسطو وبمحاولة وضع قواعد جديدة للتفكير مع بـــاكون وديكارت . وما اعتقده أن الفلاسفة العرب لم يستخدموا المنطق الارسطي لابراز المواقف المادية ، وانما استخدموه بالدرجة الاولى لتوطيد مواقع الفكر الفلسفي والاتجاهات العقلانية تماما كما يقول الدكتور مروة . ويجب ان لا نذهب ابعد من ذلك لتحليل اثر المنطق اليوناني

(١٥) راجع تاريخ الفلسفة ، باشراف ، فرنسوا شاتيلة ، الجزء الاول ص ٨٠ .

في سياق الصراع بين المثالية والمادية · بل اننا نجد عند من وقفوا مواقف العداء من منطق أرسطو ، أي من اعتبروا أعداء الفلسفة ، مواقف نقدية من منطق المعلم الثاني والمشائين عامة تنطوي على عناصر جديدة تحمل على اعادة النظر في المسلمات التي بنى عليها الفلاسفة العرب مواقفهم الميتافيزيكية · وبالفعل فان الدكتور مروة لم يستطع وهو يعرض تفنيد ابن تيمية لمنطق أرسطو الا الاعتراف « بالنقد الايجابي » (ص ٦٢) الذي يتضمنه موقفه ، مما يشير الى أن محاولات تطوير المنطق ربما حصلت عند غير المشائين ·

وفي هذا الصدد يمكن القول بأن أفكار قانون العلية ليس هو ببساطة موقفا مثاليا وان استخدم عند الاشاعرة وخاصة الغزالي لخدمة فكرة الخلق وللتأكيد على أن لا فاعل الا الله · ذلك أن التلازم بين السبب والمسبب ليس ضروريا تماما كما قال الغزالي وكما سيقوله من بعد هيوم · وبالفعل فان قوانين الاستقراء المبنية على مبدأ العلية ليستذات قيمة يقينية مطلقة · فنحن اذا قلنا بأن الشمس ستغرب الليلة ، وكنا متأكدين من ذلك، فلأن عدد الحالات السابقة المماثلة هو من الارتفاع بحيث يسمح لنا بأن نطلق حكما يقارب اليقين ولكنه ليس اليقين المطلق · واذا كان ابن رشد في تأكيده لفكرة السببية انطلق من موقف عقلي حسب تعريفه الرائع للعقل (ليس العقل شيئا أكثر من ادراك الامور بأسبابها) وهذا ما اعتبر ذات قيمة نظرية كبرى ، فان العلم الحديث لا يتصور العالم والطبيعة من خلال مفهوم السببية · ان فكرة الضرورة ، ضرورة أن يكون العالم كما هو عليه ، قد تغيرت طبيعتها ومرماها · وهي لا تفهم اليوم الا من خلال الصدفة والاحتمال · اننا لا نريد هنا ان نحمل نصوص الغزالي اكثر مما تحمل ، ولكن ما يجب التنبيه اليه هنا اننا نجد عند المفكرين الذين لم يصنفوا في الاتجاه العقلي ، ملاحظات واستدلالات وانتقادات تنطوي على جدة في التفكير وعلى عمق في التحليل وتستخدم انماطا في البرهنة ، ما يدفعنا الى التساؤل : الى أي حد يمكن الحديث عن عقلانية أهل النقل · وهكذا يتبدى لنا المأزق اذا حاولنا أن ننظر الى نصوص الفلاسفة من وجهة نظر الصراع بين المادية والمثالية ، بين الرجعية والتقدمية ، بين السلفية والعقلانية · اذ بذلك تتحول النصوص الى أنظمة مغلقة لا تبعث على الاشارة والتساؤل ولا تنطوي على امكانات جديدة للتفكير تسمح بأن «تتفاعل منجزات الماضي مع ممكنات المستقبل» وفقا للصياغة الجيدة التي يعبر بها الدكتور مروة ·

وهذه الثنائية جعلت مؤلفنا يسقط ماديته على تاريخ الفكر العربي مع أن اشكالية هذا الفكر من طبيعة مختلفة : انها مشكلة علاقة الله بالعالم كما لاحظ انغلز (١٦)، أي

(١٦) انظر ، توفيق سلوم ، المادية وتجلياتها في العصر الوسيط ، مجلة الطريق ، ١٩٧٩ ، عدد ٣ ، ص ١٩١ ·

مسالة استقلال العالم والطبيعة والارادة عن الله · ان صياغة الفلاسفة العرب لمفاهيم الواجب والممكن ، الماهية والوجود ، انما تكتسب قيمتها الاجـرائية في هذا الاطار · وليس مجديا أن نقوم باستنطاق مقالات الفلاسفة لكي نراها « تعبيرات مادية باكرة » · وهذا ما أدركه الغزالي نفسه ، اذ كفر الفلاسفة على قولهم بقدم العالم ، وجعل من هذه القضية الاولى في « تهافت الفلاسفة » ليس من حيث الترتيب فقـط ، ولـكن من حيث الاهمية ايضا · لأن في الجواب على هذه المسالة يتقرر شان المصادرة الدينية الاولى : الخلق من عدم · اما ثنائية الماهية والوجود عند ابن سينا فيجب النظر اليها في هـذا السياق ، وليست هي دليلا على ماديته · وبالفعل فان التمييز بيـن الماهية والوجـود ينبغي أن يفهم في اطار نظرية الخلق كما يرى ا· جيلسون (١٧) (برغم أن هذا التمييز استخدم على شكل مختلف مع دانس سكوت وتوما الاكويني فيما بعد) ، اي للتدليـل على أن الموجودات الواقعية تستمد وجودها من وجود آخر · واذا الماهية ليست سببـا للوجود ، اذ لا متقدم في الوجود قبل الوجود ، فمعنـاه أن الماهيـات اي الموجودات الممكنة تحتاج لكي تجد الى وجود أو واجب الوجود (اللـه) · اذن بالنسبـة لجميع الكائنات يضاف الوجود من خارج بل تتقدم الماهية على الوجود ، ولا يمكن القول بانها «تعكس» الوجود ، ما عدا الله الذي هو واجب الوجود ، وهو الذي لا يتقدم وجود على وجوده وهو الذي وجوده عين ماهيته · وعلى كل أدرك ابن رشـد مغزى الفصل بين الماهية والوجود عند ابن سينا وانتقده لانه جعل « الوجود عرضا من اعراض الماهية » بالنسبة لجميع الكائنات · وهكذا فان بديهية الخلق هي التي تحكم مقالات الفلاسفة العرب · فالفلسفة تتصالح عندهم مع الشريعة والعقل يتقاطع مع الوحي والاستدلال يستنبط الغيب · وهذا معنى تحديد ابن رشد للفلسفة : « ليست شيئا أكثر من النظـر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، بما هي مصنوعات » · (فصل المقال) · فالمشكلة الاساسية للفلسفة العربية هي اذن شرعية هذه الفلسفة · وما اعتقده أن الفلسفة بما هي تنوير وتنظيم وفعالية وتدبير بقيت على هامش المجتمعات العربيـة ولم تحتل المركز الذي احتلته سواء عند اليونان أو عند الاوروبيين فيما بعد · فلمـاذا بقي الغيب المرجع الاجتماعي للبشر عند العرب ؟ ولماذا لم يتجسد العقل العربي في نمط من المعقولية اي في تنظيم اجتماعي ؟ ولماذا لم يسد التصور العلماني حتى الان ؟ هذه أسئلة لا بد من الاجابة عنها ، ولا ندعي اننا نمتلك حلولا لها ·

اما مقولة الانعكاس ، انعكاس الفكر في الواقع ، فانها تختزل تاريخ الفكر العربي صراعا بين ايديولوجيتين : واحدة عقلانية وثورية وتقدمية يمثلها الفلاسفة والمعتزلة واخرى غيبية ورجعية ومحافظة يمثلها أهل السلف ، وذلك تبعا لانقسام المجتمع العربي

---

(١٧) اتيان جيلسون ، الكائن والماهية ، المكتبة الفلسفية ، باريس ، ص ١٣٠ ·

القديم الى فئتين اقطاع من جهة ، وقوى مدينية نامية من جهة أخرى ٠ والواقع أن هذا التقسيم وما انبنى عليه من تفسير مصلحي للتاريخ والافكار أوقع المؤلف في الاضطراب أكثر من مرة كما لاحظ الدكتور نايف بلوز ٠ فيما اعتبر أن المعتزلة «مثلوا» ايديولوجية النظام الاجتماعي ــ السياسي لدولة الاسلام » (ص ٧٥٦) عاد فاعتبرهم ممثلي «حركة المعارضة للفكر والايديولوجية الرسميين » (ص ٨٥١) ٠ وكذلك بينما يعتبر أن التاريخ تسيره احمالا « الضرورة » أو قوانينه الموضوعية « وأن ما حصـــل لا بد أن يحصل » (ص ٣٤٠) ، يفسر من جهة أخرى سقوط المعتزلة أنه « خطأ تاريخي » (ص ٨٦٢) . وكذلك أيضا بينما اعتبر الفارابي ممثلا لايديولوجية الفئـــات النامية في المدينة من حرفيين وتجار متوسطين وشغيلة (ص ٥٠٧ ج ــ ٢) عاد فاكتشف أن « خارطة التركيب الاجتماعي في المدينة الفاضلة مما يتفق مع نظرة الطبقة المسيطرة في المجتمع الاقطاعي» (ص ٥٠٨ ج ــ ٢) ٠ ان الاضطراب والتخبط يدلان هنا على المأزق الذي نقع فيه عندما نتناول الفلسفة كانعكاس لواقع ايديولوجية أو تمثيل لمصالح طبقية٠ فالتفسير المصلحي لتاريخ الفلسفة لا يجعلنا نفهم كيف أن بعض الخلفاء والامراء كانوا يحثون على قراءة كتب الفلاسفة ويشجعون الاشتغال بالفلسفة كالمأمون وأبي يعقوب يوسف سلطان مراكش الذي طلب من ابن رشد اعادة النظر في شروحات أرسطـــو ٠ فهل كان أمثال هذيـن الحاكمين يمثلون مصالح طبقية متقدمة في مجتمعاتهم ؟ هل الانتقال من عهد الامين الى عهد المأمون ثم الانتقال الى عهد المتوكل يدلان على تحولات طبقيــة ؟٠ واذا «المنصور» الذي خلف أبي يعقوب نقم على ابن رشد ، فهل كان الانتقال من عهد الاب الى عهد الابن انما هو انتقال من تمثيل طبقي الى آخر ومن ايديولوجية الى أخرى مناقضة لها ؟ ثـم أنه اذا كان المنصور حارب الفلاسفة ارضاء للعامة كما يقال ، فكيف نفهم أن الجماهير كانت تقف دائما الى جانب الفقهاء ، وليس الى جانب الفلاسفة (ولا الى جانب المعتزلة)، الذين يُرى بانهم عبروا عن مطامح الفئات المستغلة والمضطهدة ؟ ويمثل ابن رشد هنـا حالة نموذجية ٠ فاذا كان فيلسوفنا مثل قمة العقلانية فانه قام من جهة أخرى بتنظيـر التمييز بين عامة وخاصة ٠ فالفلسفة التي تتحدث بلغة المعقـــول هي للخاصة ، أمـا الشريعة التي تتحدث بلغة المتخيل فانها للعامة ٠ ولما كانت العـــامة دومـا مصادرة عقولها ، فانها وقفت الى جانب الفقهاء في حملتهم على ابن رشـــد ٠ واذا قيل هنا أن العامة كانت تحمل ايديولوجية الخليفة التي ليست ايديولوجيتهـــا ، فبـأي معنى اذن نتحدث عن الفلسفة وتمثيلها لايديولوجية المستضعفين والكادحين ، سوى وهم المثقفين بانهم يعبرون عن ايديولوجية البشر ويمتلكون « تطلعـــاتهم » ووعيهم على حد تعبيـر فوكو (١٨) .

....

(١٨) ورد في هذا التعبير في مقابلة اجراها معه « النهار العربي والدولي » عدد ٧٩/٨/٢٠ .

· واذا الماركسية ادلت اهمية قصوى للبنى التحية عبر تحليلها لعلاقات الانتاج فان اضعف ما أتت به « مقولة الانعكـــاس » التي لا وظيفـــة لهـــا سوى تصنيف البشر والافكار (١٩)· وعندما يصطدم تطبيق هذه المعقولة بالوقائع نلجأ الى عبارات تحتـاج هي نفسها الى تفسير : استقلالية الفكر النسبية ، تعقيد الظـاهرة الفكـرية ، الفكر انعكاس رفيع الشكل أو في شكل ما للواقع · وهذه مقولات لا يمكـن النظـر اليهـا مسلمات لا تقبل النقاش · ا كيف نفسر استقلالية الفكر ؟ وما هي أوالية هذا الاستقلال النسبي ؟ وماذا نعني بتعقد الظاهرة الفكرية ؟ ونحن اذا أردنا أن نسلم بأن « الفلسفـة تظهر في المجتمعات الحضارية انعكاسا غير مباشر رفيـع الشكـل للوجود المادي » (ص ٢٠) ، فكيف نفهم أن بعض المجتمعات المتطورة لم تعرف الفلسفة قديما وحديثا ؟ وكيف نفهم أن البعض (ماركس ، نيتشه) ذهبوا الى اعـلان مـوت الفلسفة وعدم ضرورتها · ان الفلسفة هي مجال معرفي نشأ مع اليونان ولم يكـن ضروريا في كـل المجتمعات أو في كل مراحل التاريخ وان أصبح ضروريا عند البعض · وفي ما خـص الفلسفة العربية فانها شكلت أحد الحلول للتساؤلات التي كانت تثيرها وضعية الانسان العربي يومئذ · ولم تكن حتمية ، وليس من الضروري أنها شكلت الحـل الايجابي أو الثوري · وليس مجديا أن نتابع تدرج الفلسفة وفقا للمراحل التي رسمها الفكر الماركسي الكلاسيكي : عبودية ، اقطاع ، رأسمالية ، اشتراكية · ولا معنى أيضا أن نتحدث عـن حركة فلسفية عند العرب بالمنظار « التطوري » ، فنقول بأنها « نمت وترعرت » في ظـل علم الكلام ، حيث كانت في مرحلة « الحضانة » ، ثم نضجت واستقلت عن علم الكـلام وتحولت الى فلسفة خالصة · فالفلسفة لم تنبثق عن الكلام ولم يكن الكلام «شكلا معينا» (ص ٢٩ ج ـ ٢) من أشكال الفلسفة ، أو « ممهدا » لها ، ذلك أن عـلم الكلام « لم يستنفد » مهمته كما يقول المؤلف · بل تابع نموه ، بما فيه الكلام المعتزلي ، بالتوازي مع سائر فروع الثقافة ـ وان سبقها في النشأة ـ وبقي الاطار الايديولوجي لسلطة الخلافة، صحيح أن الفلسفة لم تخرج فجأة ، بل هي « ثمرة عصرها » وفقا لتعبير ماركس· غير انه يجب القول هنا أن الفلسفة العربية لم تصبح ممكنة الا بعد عصر الترجمة حيث تـم نقل وشرح وتفسير الاثار اليونانية الى العربية ، أي بعد عصر المأمون · واذا الاتصال بالفكر الاغريقي تم قبل هذا التاريخ الا أنه لم يتح للمسلمين قبل ذلـك أن يعرفوا آثار افلاطون وأرسطو بصورة دقيقة ومنهجية · وبرأيي أن هذا العامل شكل شرطا لنشـوء فلسفة عربية لا يمكن التقليل من أهميته · أما لماذا لم ينتج المترجمون فلسفة بالرغم من اضطلاعهم بالفكر الفلسفي القديم ، فالجواب عليه أنه من الملاحظ أن الفلسفة لم تتطور، تقريبا ، عند غير المسلمين ممن كانوا يتقنون ترجمة أو تدريس الفلسفة اليونانية والذين

....

(١٩) انظر ، انطوان مقدسي ، مقاربات من الحداثة ، مواقف ، عدد ٣٥ ، ص ٢٦ ·

كانوا الى ذلك معاصرين للفلاسفة، امثال متى بن يونس (المتوفي عام ٩٤٠ م قبل الفارابي بقليل) رئيس مناطقة عصره ، ويحيى بن عدي (المتوفي عام ٩٧٤ م بعد الفارابي) ، مع أنهم كانوا يعيشون ظروف عصرهم · فالذين كتبوا الفلسفة هم المسلمون ، ولهذا الامر دلالته · ذلك انه كان على الفلسفة أن تنظر في المشكلات الفكرية والعملية التي يطرحها الاسلام · وكان على المسلم أن يبحث لها عن حلول · وفي هذا الاطار يمكن فهم العلاقة بين علم الكلام والفلسفة · فاذا كانا يتناولان موضوعات ومسائل مشتركة، واذا كلاهما يستخدمان الاستدلال العقلي ، فان المقال الكلامي يبني على بديهيات يقدمها النص القرآني ، بينما انطلقت الفلسفة من الارث الفلسفي اليوناني ، وكان عليها أن تعقل من جملة ما تعقله البديهيات التي لا يناقشها المتكلمون · فاذا كان هؤلاء يبحثون في التوحيد والصفات والرؤية والامامة ويتأولون الوحي أو يفسرونه ، فان كان على الفلاسفة المسلمين أن ينظروا في وجود الله وعلاقته بالخلق وطبيعة الوحي والنبوة ووظيفة الشريعة والملة · لا شك أن الفلاسفة كانوا يقولون واقعهم كما أنهم كانوا يتصورون حلولا لمشكلات عصرهم · غير أن هذا لا يعني أن التفلسف عند المسلمين كان من المحتم أن يظهر كشكل فكري للجواب على ما طرأ من مستجدات وأنه كان الشكل البديل بعد أن عجز الكلام عن الاضطلاع بدوره الايديولوجي · بل من الاصح القول أنه بعد أن تمثل المسلمون الفلسفة اليونانية بشكل جيد أمكن استعادة المفاهيم الاغريقية وقراءتها من جديد في ضوء التحولات والاضطرابات التي كانت تعاني منها سلطة الخلافة ومن زاوية الاشكالية المعرفية التي كان يخوض فيها المفكرون المسلمون ، وهذا ما فعله الفارابي بشكل خاص والذي يعتبر مؤسس الفلسفة الاسلامية ·

وهكذا ورث العرب الفلسفة عن اليونان ولم تنضج على أيديهم شأنهم شأن الاوروبيين · وكانوا هم أنفسهم مدركين لهذه الحقيقة · والواقع أن الفلسفة اليونانية لم تتطور في الغرب الا لما قاموا بنقضها والثورة عليها باسم العقلانية اليونانية نفسها · ولعل التطور الهام عند المسلمين يجب أن لا نبحث عنه فقط عند المشائين الذين تابعوا التقليد اليوناني ، ولكن أيضا عند أشعري كابن خلدون حيث مرت العقلانية اليونانية بتجربة جديدة (التاريخ والاجتماع) · لذا من الحري بنا أن نبحث عن مصير العقلانية اليونانية عند العرب وكيف تحولت أشكالها وكيف تمفصلت في المجال المعرفي الذي تكوّن مع الاسلام مع سائر فروع الثقافة وليس فقط مع العلوم الطبيعية ، ولكن أيضا مع العلوم الاسلامية من حديث وفقه وكلام وتاريخ · وهذه العلوم التي تكونت ميادين مستقلة سواء كانت ترمي الى التحقق من صحة حديث أو رواية أو استنباط حكم أو تأويل نص ، انما كانت تستخدم جميعها طرفا في الاستدلال ، ولكن في حدود النص والتقليد · والفلسفة العربية نفسها برغم الارث الافلاطوني والارسطوطاليسي كان عليها أن تعقل الوجود والمعرفة والعقل ليس بمعزل عن الممارسات النظرية لهذه العلوم ، بل

هي حاولت ، كما سبق ذكره ، أن تعقل البديهيات التي كانت تبني عليها مقالات العلوم الاسلامية من دون أن تسعى الى اعادة النظر بها . من هنا كان عليها دوما أن تتقاطع مع الوحي . واذا الفلسفة اليونانية عنت بمجيئها انسحاب الآلهة كما يقول شاتيلة فان الفلسفة العربية كانت محكومة بالتصالح مع الدين ، هذا هو بيت القصيد . فالفلاسفة العرب لم يتمكنوا من خرق المجال الغيبي ولم يشككوا في شرعيته مجالا يقع خارج التاريخ والتجربة والتأثير الفعلي للبشر . وهذا الموقف يعبر عنه ابن رشد بقوله : « ان المعجزات أمور الهية تفوق العقول الانسانية »، ويجب التسليم بها لان « جحدها والمناظرة فيها بطلان لوجود الانسان » (٢٠) . من هنا كان لا بد أن تنتهي الفلسفة العربية الى اللامعقول : الاشراق كما الحال عند الفارابي وابن سينا ، والى التوحد خارج المدينة كما الحال عند ابن باجه أو الى التوقف عن البحث في مبادىء الشريعة كما فعل ابن رشد .

ان قراءة الفلاسفة العرب من منظار قيمنا العلمية والعقلية تجعل من السهل دحضهم كما دحض جميع الفلاسفة ، وتعدم الفائدة في العود اليهم الا الفائدة التعليمية . غير أن ما يفرض اعطاء قيمة لمقالات الاقدمين انما هو قدرتها على التحريض والاثارة، البحث عما اذا كانت تشكل نموذجا يصح أن نطرح أسئلتنا على غراره . وتجربة الفلاسفة العرب لا تكمن أهميتها في كونها ذات ميل مادي أو تتحدث من موقع طبقي تقدمي أو رجعي ، بل في مقدار ما تتحدث عنا أو تطرح اشكالية هي بعض من اشكاليتنا . واشكاليتنا اليوم كما أرى ليست في أن نكون ماديين أو لا نكون ، وانما أن نهتدي الى مسألة النصوص والواقع . فلماذا لم يستطع المفكرون العرب القدامى ورثة العقلانية اليونانية ان يكتسبوا شرعية لهم ؟ لماذا انتهى العقل العربي الا الاشراق واللامعقول ؟ هذه اسئلة ربما لا تزال اسئلة نحن . فبرغم مضي حقبة كبيرة على طرحنا السؤال حول هويتنا ، وبرغم استخدامنا نماذج غربية في الفكر والعمل لم تتعقلن مجتمعاتنا ولم تتعلمن . وما زلنا نعاني من طغيان اللاعقلانية في أكثر من صعيد . ولم نصبح لا ليبراليين ولا ماركسيين . فالمسألة ليست اذن مسألة حزبية الفلسفة بل مسألة شرعيتها . فالفلسفة بما هي نمط من المعقولية لم تكتسب موقعا لها بعد حتى نتحدث عن صراع بين مادية ومثالية .

ان بعض نصوص التراث تكتسب هنا أهمية كبرى خاصة عند الشهرستاني (مؤرخ العقائد والفلسفات) وعند ابن خلدون (الباحث في التاريخ والعمران) . ان أعمال هذين المفكرين تدحض ما ذهب اليه المؤلف أن الموقع السلفي قديما وحديثا ينتج معرفة غيبية عن التراث والمجتمع . واذا الدكتور مروة يقر بموضوعية الشهرستاني في كتابة ...

(٢٠) انظر ، ماجد فخري ، ابن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ، ص ٤٣ .

تاريخ الفلسفة (الملل والنحل) و « بالحس التاريخي » الذي تميز به ابن خلدون في تفسير الاحداث ، فان هذين الاستثناءين ـ قياس على بقية السلفيين ـ يكشفان ومن الفرضيات التي ينطلق منها في معالجته تاريخ الفلسفة : حزبية الفلسفة ، التفسير المصلحي للافكار • ان ابن خلدون خاصة لم ينظر الى المجتمع من منظار « قدري تغيب عنه ا علية الارادة البشرية » (ص ٢٩) وهو الحكم الذي أطلقه المؤلف على مختلف المنهجيات السلفية في نظرتها الى التراث ، القديمة والحديثة • ولكنه حاول أن يحلل قيام الدول وتطور العمران وآلية السلطة وكان أن صاغ مفاهيم كالعصبية ربما تملك قيمة اجرائية في تفسير الصراعات الاجتماعية والسياسية في العصر العباسي ، ان لم نقل في عصرنا • وبالفعل هل كان الصراع بين الامين والمأمون طبقيا كما ذهب اليه المؤلف ، بين اقطاع وفئات نامية ؟ اننا لا ندعي أننا نمتلك الجواب الواضح عن السؤال• ولكن لا بد من القول كما لاحظ ادونيس بحق ، ان البنى الاقتصادية والتنظيمات الاجتماعية لم تدرس حتى الان دراسة وافية حتى تبنى عليها أحكام صحيحة • فهي لم تخضع لتحليل تاريخي دقيق وشامل • ومعظم الدراسات الموضوعة في هذا الشان لا تزال مثارا للجدل بين الباحثين • والدكتور مروة لم يقتصر في كتابه على تأريخ الافكار، بل كثيرا ما يعمد الى تأريخ (تحقيق) للظواهر الاقتصادية والاجتماعية • واذا التحليل التاريخي للافكار لا بد وأن يستند بالضرورة الى البنى التحتية، فهذا شيء واللجوء الى تحليل هذه البنى شيء آخر • ولست أدري اذا كانت المعطيات المتوافرة تجعلنا نطمئن باننا استكملنا العدة اللازمة للقيام بتحليل علاقات الانتاج في الحقبة التي يتحدث عنها المؤلف • وهو اذا يرى بأن نمط الانتاج الاقطاعي كان مسيطرا في العالم الاسلامي يومئذ ، فان عالما اقتصاديا ماركسيا مثل سمير أمين (٢١) لا يرى هذا الرأي • ولكنه يذهب الى أن « النمط الخراجي » هو الذي ميز التشكيلة الاجتماعية للعالم العربي في العصور العباسية ، وأن الطبقة المدينية (كبار التجار ، العسكر ، رجال الدين) هي التي شكلت الطبقة القائدة للمجتمع و « صنعت الحضارة العربية » • وبما أن الفائض هنا كان يتولد من التجارة البعيدة المدى ، فان تقلبات هذا الفائض هي التي تفسر عدم الاستقرار والتقلب اللذين طبعا حياة الدول والمدن ، أي ما يسميه سمير أمين « هشاشة الحضارة العربية » ، وتاليا فانها تفسر كثيرا من الاحداث والصراعات السياسية والتحولات الاجتماعية • والسؤال الذي يتبادر الى الذهن هنا هو : هل ثمة علاقة بين طبيعة النمط الخراجي ومأزق العقلانية العربية ؟ أم أنه يجب البحث عن سبب هذا المأزق عند ابن خلدون ؟ وبالفعل الا يقدم تحليل ابن خلدون القائم على أن العصبية هي تنتج القوة والسلطة وأن الاستتباع هو الشكل الذي ميز علاقة الدولة العربية بالمجتمع،

....

(٢١) سمير امين ، التطور اللامتكافيء ، ترجمة برهان غليون ، دار الطليعة ، ص ٤٠ ـ ٤١ •

الا يقدم مفتاحا لفهم تاريخ المجتمع العربي بدلا من سحب مفهوم الطبقة الذي صــاغه ماركس في تحليل الدولة في مجتمع راسمالي ؟ ثم الا يفسر مازق الــدولة العربية كما وصفه ابن خلدون مأزق الفكر العربي نفسه ؟ فاذا الدولة التي هي مجال الفعل التاريخي تنمو في النهاية على تخوم العمران وتبقى خارج المجتمع (وهذا هو معنى الاستتباع) فلا مجال لان يتحول العقل الى تنظيم وفعالية والى أن يتجسد في نشاطات البشر ٠ ذلك أن السلطة عند ابن خلدون « لا تسوس الناس فحسب بل تنتج الــواقع والعقل وتوائم بينهما » بحسب قراءة وضاح شرارة (٢٢) للمقدمة ٠ ولعل نص ابن خلدون الذي كتب من هذه الزاوية ، تعقل السلطة ، يسجل بداية تحول العقل العربي نحو مجال التاثيــر أي تحوله الى مثال علمي ٠ ان المقارنة هنا بين ابن خلدون وهيغل ذات فائدة كبرى ٠ فاذا هيغل كتب نهاية الفلسفة النظرية ابتداء من افلاطون وجعل الاساس في عمل الفلسفة تعقل الحاضر (٢٣) ، فان أهمية ابن خلدون (الأشعري) تكمن أولا في كونه طرح على بساط البحث جدوى التفكير الفلسفي الماورائي وفي كونه جعل الدولة موضوعا لتعقــل مجمل ظواهر العمران ٠ ألا تزال مفاهيم ابن خلدون ذات قيمة اجرائية في فهم الدولــة العربية الحديثة ؟ والى أي حد يمكن القول أن نص ابن خـــلدون لا يزال نصنا نحن ؟ وبالفعل هل الدول العربية الحديثة هي محصلة الصراع الطبقي كمــا حلله ماركس في القرن الماضي ؟ وهل الصراع الطبقي هو يحرك المجتمعات ويقف وراء انتفاضات البشر عندنا ؟ اذا كان ذلك هو الصحيح فماذا نفعل في الاقوام والملــل والقبائل التي لا تزال تحيا حياتها مستقلة داخل الدولة ؟ وكيف نفسر ذلك الحدث الهــائل الذي يجري مــن حولنا والذي يربطنا به التراث أوثق الروابط : الثورة الايرانيـــة ؟ فهل تفسر مقولــة الصراع الطبقي تلك الظاهرة التي لم تجر على ما يلاحـــظ وفقـــا للقوالب الاوروبية ليبرالية كانت أم ماركسية ؟ ثم هل صحيح أن اشكالية الفكر العـــربي هي الصراع بين المادية والمثالية ؟ أما زلنا على تخوم الفلسفة وبالتالي العقـــلانية بمختـــلف أنماطها ونزعاتها ؟ وهل سيتكون عندنا فعلا نمط من المعقولية على الطريقة الاوروبية أم أننــا سنصنع زمنا خاصا بنا ؟ هذه هي المهمة التي ينبغي الشروع بهـــا الآن : فبدلا من أن نعيد تكوين ماضينا العقلي على صورة حاضرنا الايديولوجي ، ينبغي قبل كل شيء أن نبدأ بنقد هذا الماضي وتحليله ٠

★

وفي النهاية ، وقبل أن أختتم هذه المناقشة أرى من الانصاف القول باننا تناولنــا جانبا محدودا – ولكنه مهم في نظري – من محاولة الدكتور مروه ، ذلك أنها من الغنى

....

(٢٢) وضاح شرارة ، المقدمة (التاريخ وجسد السلطان الممتلىء) ، دراسات عربية ، سنة ١٢ ، اعداد ٣ – ٧ ، ص ١٦٤ ٠

(٢٣) تاريخ الفلسفة باشراف فرنسوا شاتيلة ، الجزء الخامس ، ص ١٨٣ – ١٨٦ ٠

والاتساع والشمول بحيث يبدو مجحفا التصدي لتقييمها والحكم عليها ، بالتركيز على الثغرات ورؤية ما هو سلبي فقط ، كما قد يتكون من انطباع لدى البعض · غير أننا لم نقصد التقليل من أهمية هذا العمل أو أن ننفي ما يتمتع به من مزايا · واعتقد أن القيمة الرئيسية التي انطوى عليها هي تناوله لماضينا العقلي من زاوية تاريخيته ، محاولته الربط بين العقل وتاريخه · وهذا أمر في غاية الاهمية - ربما بالنسبة لنا - وذلك بمقدار الذي نلحظ فيه غياب « الفكر التاريخي » عند العرب · ومما لا شك فيه أن الدكتور مروة استطاع عبر مباحثه واستقصاءاته الدؤوبة أن يثبت عجز المناهج التقليدية والسلفية اجمالا في تصديها لمعضلات التراث وأن يؤكد على راهنية النظرة الى الماضي ، وهذا صحيح - مع أنه استخدم التراث بشكل ايديولوجي - كما أنه استطاع انطلاقا من منظوره أن يقوم برصد دقيق للكثير من الظاهرات الفكرية وأن يبين ما للاحداث (صراعات ، تحولات) من وزن حاسم أحيانا في تطور الافكار ، كما ظهر خاصة عند بحثه لتكون علم الكلام ، وأن يعيد القاء الضوء على العديد من الجوانب التي بقيت في الظل او التي أولت بما يتلاءم مع مقتضيات الايديولوجيا السلفية · واخيرا فانه - وبغض النظر عن النتائج والحلول التي توصل اليها - ساهم في اثارة جملة من القضايا وعمل على تحديد وتعميق الكثير من الاشكالات ، مما سيفيد منه بكل تأكيد الباحثون في موضوع التراث · وهو بذلك كله يسد فراغا في دراسة تاريخ الفلسفة العربية · وفي أية حال فنحن لا نخالف المؤلف في كل ما تقدم به من أفكار على امتداد الكتاب · وعلى سبيل المثال فان الدكتور مروه يصدر عن شفافية في الرؤيا وعن خصوبة في استخدام الجدل عند تحليله للظاهرة الصوفية · ونحن نوافقه تمام الموافقة على أن التصوف ليس نقيضا للفلسفة بل جزء منها يتعامل مع المقولات والمفاهيم، سيما التصوف النظري ·

ونحن اذا غلبنا النقد ، في تناولنا منهجية المؤلف ، ولو كان قاسيا ، فليس ذلك عبثية أو شتيمة كما ظن أو يظن البعض - وليس الدكتور مروة واحدا منهم على أية حال - انها محاولة لابداء الرأي فيما أثارته قراءة كتاب « النزعات المادية » في ذهن واحد يشتغل أو يهتم بالفلسفة العربية الاسلامية · ونحن لسنا ندعي أننا قد أصبنا في كل ما قلناه · اذ ما أحوجنا الى النقد ، نقد طرائقنا في التفكير وأساليبنا في البحث، فضلا عن أن النقد شكل على الدوام ميزة ناضل ، وما يزال ، يناضل الفكر الفلسفي العربي من أجل تكريسها والحفاظ عليها كما بين بجلاء الدكتور مروة · وما اعتقده مخلصا انه لا يمكن الوصول الى فكر عربي حقيقي الا عندما نصل الى مرحلة يستطيع فيها الواحد منا أن يحاور الآخر ويستوعبه ، لا أن يرفضه وينفيه ·

علي حرب

طيّب تيزيني

بين جاذبيّة المنهج ومزالق التطبيق

د. رضوان السّيّد

الاهتمام بالاشكالات التي تثيرها قضايا « التاريخ » و « الصورة التاريخية » و « التراث » في محيطنا العربي لم يعد مقصورا على الدارسين العرب ، فقد نوقشت هذه الموضوعات في أوساط المستشرقين في السنوات الاخيرة باسهاب ، وظهرت مقالات ودراسات نقدية قصيرة تحاول ايضاح بعض جوانب هذه القضايا · وكان أن صدر اخيرا مؤلفان ضخمان لمستشرقين المانيين يناقشان ما دار ويدور في أوساط الباحثين العرب والمستشرقين من أخذ ورد حول هذه الامور ·

اما ناغل Nagel مؤلف الدراسة الاولى (١) فيحاول أن يفهم نشأة وتطور الفرق الاسلامية من خلال ما يسميه « بالصور التاريخية » · وهو يرى أن « صورة » مثقفي الفرقة التاريخية يمكن أن تلقي أضواء على نشأتها وماهية توجهاتها ومسار تطورها · وتعني الصورة التاريخية عنده « صورة هذه الجماعة أو تلك عن ماضي - الامة - وحاضرها ومكانتها هي التاريخية ضمنها، حتى عندما تكون رافضة لها ·٠٠»

وأما اند Ende واضع الدراسة الثانية (٢) فكان هدفه دراسة « صورة الامويين أو « الصورة التاريخية » عن الامويين في أدبيات الكتاب العرب على اختلاف منازعهم في نصف القرن الاخير · وقد أوضحت أبحاث اند Ende تماما كم هو مهم القيام بدراسات معمقة في الموضوع ، اذ أظهرت أن كل ما كتب عن « الامويين » في تاريخنا الحديث هو عبارة عن « صور تاريخية » صلتها بـ « التاريخ » في أكثر الاحيان ضعيفة ان لم تكن مقطوعة·

ومع ان الدراستين كليهما تشكوان من « لا تاريخية » أظهر معالمها البقاء في نطاق « الايديولوجيا » دونما اهتمام جدي بالمحيط الاجتماعي والظروف التاريخية ، الا انهما

---

(١) T. Nagel : Rechteltung und Kalifat Bonn (1975).

(٢) W. Ends : Arabische Nation und Islamische Geschichte, Wiesbaden, (1977).

تشكلان مدخلا وصفيا دقيقا ندرك مدى أهميته وجدواه عندما نواجه بدراسة كدراسة طيب تيزيني (٣) . ومحاولته الاخيرة هذه أكثر طموحا من محاولته الاولى التي صدرت منذ سنوات (٤) ولم تعط اهتماما كبيرا لقضايا المنهج ، بل كان التركيز فيها على ابراز معالم الرؤية الجديدة التي تبدو أيضا في العنوان . وكنت قد تنبهت منذ شهور فقط الى ان الدراسة الاولى هي عبارة عن ترجمة مطورة لرسالته للدكتوراه في الفلسفة بالمانيا الشرقية ، وقد عاد فاستخدم بعض مادتها في مشروعه الجديد . والجزء الذي بين أيدينا هو حسبما خطط له المؤلف الاول من اثني عشر جزءا تطمح للقيام بمسح شامل للتراث العربي « من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة » . وهو المقدمة المنهجية للسلسلة كلها . انه يرمي الى انتقاد استخدام التراث « على نحو مباشر ومبتذل لمصالح وحاجات سياسية عملية او ايديولوجية نظرية » (ص ٥) ، والى « نقد المحاولات اليسارية الفجة لدراسة التراث العربي الفكري (ص ٦) . والمقدمة هذه هدفها « ان توحد توحيدا جدليا عميقا بين علم التاريخ والتراث ، (صفحة ١٣) ، وهي ايضا « دليل علمي منهجي عام في البحث التراثي ، وعلى انها ، انسياقا مع ذلك وانطلاقا منه ، نظرية في التراث العربي الفكري خصوصا » (ص ١٨)، وهي بالاضافة الى هذا كله تريد « أن تسهم في انجاز الثورة في الوطن العربي » (!!) (ص ١٩) . وتتم في اطار شرطين لا بديل عنهما « التحزب للمادة التاريخية ... والتحزب للمرحلة القومية المعاصرة » (ص ٢٦٧) . هذه «الجدلية التاريخية التراثية» (ص ٢٤٦) هي « تجسيد واغناء وتطوير للمادة التاريخية في نطاق قضية التراث » (ص ٢٥٤).

وهدف هذه المراجعة ليس مناقشة المؤلف في استخدامه للمادية التاريخية « المطورة » (!!) اطارا منهجيا . بل في التطبيقات القليلة التي تضمنتها مقدمته المنهجية هذه ، والتي بوسعها أن تلقي من وجهة نظرنا هنا ضوءا على مصداقية المحاولة كلها ومبرر استكمالها . « فالتراث العربي الفكري ينبغي ان يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علميا وذات أفق اجتماعي انساني تقدمي في الحدود القصوى في العصر الراهن .. ونلح من طرف آخر الحاحا مبدئيا شديدا على أن هذه المنهجية لا يمكنها اذا أرادت المحافظة على علميتها وتقدميتها الا أن تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي بعيدا عن مواقف القسر والاعتمال والاقحام .. » (ص ٦).

---

(٣) من التراث الى الثورة – حول نظرية مقترحة في التراث العربي : الجزء الاول / دار ابن خلدون حزيران – يونيو (١٩٧٦) .

(٤) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط – المرحلة الاولى / دار دمشق (بغير تاريخ) .

من هذا المنطلق الذي نراه صحيحا كل الصحة نريد ان نقيم « مقدمة » تيزيني في تطبيقاتها الاولية لنتبين مدى الفائدة في دراسة التراث من هذا المنطلق بالطريقة التي قام بها هو وبالمعطيات التي توفرت له ·

أول ما نلاحظه هو ان الدراسة كتبت بسرعة منذ سنوات ، وعندما دفعها المؤلف للطبع أضاف اليها بعض الهوامش التي لم تغنها بقدر ما أظهرت لا علميتها · ان الحديث عن « النزعة السلفية » في تفسير التراث (ص ٢٦ وما بعدها) أو عن «نزعة المعاصرة» في ذلك (ص ٩٧ وما بعدها) مثلا لا يستخدم في التدليل عليه غير أمثلة قليلة جـدا لا تنهض دليلا على ظاهرة تستحق الدرس ، مع انه كان بوسع المؤلف ما دام مهتما بالامر الى هذا الحد أن يجد أمثلة كثيرة حقيقة بالدراسة ، وحقيقة بتحـويل « خاطرته » الى ظاهرة ثقافية واجتماعية تبحث من خلال عيناتها ، لكنه بالطريقة التي عالج فيها الامر بهذه المعطيات الضئيلة المادة جعل من الصعب على القارىء المتفحص المضي معـه في التشعبيات الدقيقة ، التي أقامها وبالغ فيها دونما دليل على أي منهـــا · ان القارىء الذي يعرف مثل هذه الدراسات يخرج بانطباع مؤداه ان المؤلف لم يعد لدراسته اعدادا كافيا حقيقيا بتحويلها الى دراسة علمية استقرائية فيما يتصل بالمسح النقدي لمحـاولات تفسير التراث في المئة سنة الاخيرة · ويلقي هذا ظلالا كثيفة من الشك على جدية المؤلف وعلميته فيما يأتي من أجزاء السلسلة الموعودة ، خصوصا اذا أخذنـــا بعين الاعتبار احتياجه فيما يأتي منها الى مادة علمية تاريخية أغزر وأعمق مما احتاج اليه في مقدمته، ومما لم يستطع الوفاء به أو القيام بمتطلباته ·

والعيب الشكلي الثاني يتصل بالوجه الاحادي الجانب للماديـــة التاريخية الذي التزم به واستخدم منتجاته غثها وسمينها · انه الفكر الرسمي في قطاع اوروبا الشرقي، وحتى الصحيفة الرسمية في المانيا الديمقراطية تتحول الى مصدر للاقتبـاس في بعض فقرات المقدمة ، وحتى موقف ماوتسي تونغ من التراث يصبح مجالا للاخذ والرد مـن خلال هجمات الدعاوة الرسمية في شرقي أوروبا عليه دونما تعرض للاشكال بمجموعه، ودونما تقييم ولو هامشي لمجمل موقف ماوتسي تونغ ماهية وظروفـــا وأبعـادا · ان الاتجاهات الرسمية في تفسير « المادية التاريخية » فيما يتصل بقضايا التراث وقضايا الثورة في العالم الثالث ، تأثرت في المانيا الشرقية وغيرها من دول أوروبا الشرقيـة كثيرا بمواقف الشقيقة الكبرى الايديولوجية والسياسية وتغيرهـــا منذ بدايات عصر « الوفاق » أو « التعايش السلمي » بين القوتين الاعظم ، هـــذا فضلا عن التحولات الداخلية ، الاقتصادية والاجتماعية التي سبقت ورافقت ذلك التغير · وقد أدى قصـور النظرة هذه الى حدوث عيوب مضافة في الدراسة ، غير العيوب الدعاوية والتفسيرية، تتصل من جديد بآفاق المادة المستخدمة ومدى صلاحيتها لتكون عينة يمكن منها القفـز

الى التعميم العلمي للظاهرة ، فعالم الاستشراق الشديد التنوع على سبيل المثال لم ينج فيه ، عند د· تيزيني ، من تهمة الامبريالية والفجاجة غير بعض المستشرقين الروس · هناك حقا فئة صغيرة منهم غير روسية تدخل ضمن طائفة « الانسانيين المتنورين » (!!)· اما « التقدميون » من المستشرقين فليسوا غير روس · ومع اننا لسنا هنا في معرض الدفاع عن الاستشراق ، وسنعود الى الموضوع مرة اخرى ، لكننا نلاحـــظ ان اطلاع المؤلف في هذا المجال يبدو محدودا الى درجة لا تسمح له باطلاق الاحكام التي تدخل في نطاق الاوهام ·

والعيب الشكلي الثالث ينصب على ما سميناه « تشعيبات » لا مبـرر لها · انـه يتعرض بالنقد لاربع مدارس في النظر الى التراث ، هي النزعات: السلفية، والمعاصرة، والتلفيقية ، والتحييدية · ثم يعمد الى تقسيم هذه النزعات ، كل نزعة الى أقسامتتفاوت عددا لكنها تشترك في قسريتها وتعسفها · وهو يشير أحيانا الى تشابه اتجاه بآخر ، لكن هذا لا يدفعه الى الكف عن التقسيم والتكسير بحيث يبدو ذلك في النهاية حـرفية تفتقد المبررات ، هذا الا اذا اعتبرنا « التنطع » ـ على حد تعبيره هو ـ مبررا لذلك· ومع ان تحليله للخلفية التاريخية ـ الاجتماعية لبعض هذه النزعات يبدو دقيقا وصحيحـا (قارن عن السلفية المعاصرة ص ٨٠ وما بعدها) الا ان تدقيقيته غير المبررة تضيـع معالم الصورة التي اجتهد هو في بنائها في البدء · ويكشف هذا كله عيبا آخر يتصـل بما ذكرناه · فرجل كسيد قطب يمكن ادخاله رغم تدقيق بيزيني في تحديداتـه أو بسبب هذا التدقيق ضمن نزعات ثلاث هي السلفية ، والمعاصرة ، والتلفيقية · هـو سلفي في « معالم في الطريق » ، ومعاصر في « العدالة الاجتماعية في الاسـلام » ، وتلفيقي في « الاسلام ومشكلات الحضارة » · وكان على الدكتور تيزيني تجنبا للوقوع في مثل هذا الخلط أن يحاول دراسة فكر رجل كسيد قطب أو زكي نجيب محمود في مراحله المختلفة دراسة مبدئية منظمة بدلا من أن يأخذ ما يقع تحت ناظره من كتبهما ليعمد الى حشرهما في نزعة من « نزعاته »الغريبة· هذه السكونية هي التي جعلته يضطرب في فهمانهزامية من يسميهم بالمعاصرين العدميين من امثال اسماعيل مظهر وسلامة موسى · ومـع ان مشكلة « المادة » كانت هنا رئيسية غير ان « سكونية القوالب » هي السبب الاولي لذلك:

والنقيصة الشكلية الرابعة تتمثل في تلك الانشائية الرهيبة التي يفاجىء بها د· تيزيني القارىء المتاني · انها انشائية تبدو في الذي يخطط له وينتظره هومن بحثه · ويريد للقراء ان ينتظروه (ص ١٠ ـ ١٢ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٣٧) كمـا انها تبدو في تكراره لامور كثيرة بصيغ مختلفة في اجزاء مختلفة من مقدمته العتيـدة ، وهي كذلك تبدو في شرحه لكل أمر من الامور بطريقة تعليمية طنانة ، تسلب النـــاظر القدرة على الاستمرار في تتبع هذا السيل الهادر من الالفاظ والتعبيـــرات التي تذكـــرنا بأولئك

السلفيين الملاعين الذين حذرنا د. تيزيني منهم . وكم هي أفضل من هذا وضعية زكي نجيب محمود المنطقية ، وبنيانية البنيانيين. انه لامر يدعو للاسى تقليد النزعة الاوروبية الشرقية التعليمية حتى في أسلوب المعالجة والاسراف في عصر اللغة واهانتها .

★

يبحث د. تيزيني « المركزية الاوروبية وقضايا الاستشراق » في أواخر القسم الاول من مقدمته (ص ١٩١ وما بعدها) ، لكنه يذكر الاستشراق عرضا في مطلع الدراسة (ص ٨) بطريقة غير صحيحة مما يضطرنا للبدء بمعالجة الموضوع هذا أولا . اننا نرى انه لا حاجة لكثير من التأملات حول الاستشراق ، صالحه وطالحه ، بعد دراسة J. Fuck (١) التي انطلقت من موضوعة تقول أن حركة الاستشراق نشأت في أواخر القرن الخامس عشر ممثلة لمصالح فئات اوروبية معينة في الشرق . انه ما دام واضحا ان الاستشراق ظاهرة اوروبية ظهرت وتعاظمت في «مجتمع طبقي» ـ كما يقول تيزيني ـ فالسبيل الصحيح لفهمها وتقييمها بشكل صحيح هو النظر اليها في الاطار الذي نشأت فيه وتعيشه اليوم وتمثل مصالحه . ويبدو هذا متيسرا وسهلا في حالة أولئك الذين عملوا منهم في نطاق الهجمة الاستعمارية على الشرق العربي من أمثال هرجرونيه ، وبيكر ، وساخاو ، وماسينيون ، وبيستون . أما أولئك الوثائقيون الاكاديميون من أمثال دي غويه ، وفيستنفيلد ، ورايت ، وبروكلمان ، فالامر في حالتهم أكثر تعقيدا . ثم تأتي تلك الفئة من المستشرقين الشبان الذين يعون موقعهم الطبقي ويرفضونه ويحاولون تجاوزه . ومع انه يمكن تقسيم المستشرقين بشكل عام الى محافظين وليبراليين ، الا انني أميل الى عدم التشديد على ذلك كي لا تنسى الموضوعية الاصلية . وفي حالة « الواقعية الاشتراكية » أرى أيضا أنه لا مبرر للخروج على موضوعة J. Fuck الاولية في حالة المستشرقين أو المستعربين الذين عاشوا وكتبوا في ظلها . فما دمت أريد النظر الى الدراسات التراثية متحزبا « للمرحلة القومية المعاصرة » (ص ٢٦٧) ، فانني الاحظ أن المستشرقين الروس لم يختلفوا في مواقفهم من قضايا تاريخنا وحاضرنا عن موقف المستشرقين الاخرين الذين يعيشون في ظل أنظمة بورجوازية . ما سمعنا أحدا منهم يحتج على موقف الاتحاد السوفياتي الرسمي من المشكلة الفلسطينية عام (١٩٤٧ ـ ١٩٤٨) ، ولا سمعنا أحدا منهم يتضامن معنا في نضالنا ضد التجزئة ومن أجل الوحدة القومية . واهتماماتهم ببابك الخرمي والزنج والقرامطة شاركهم فيها مستشرقون بورجوازون غربيون . انني لا ارى في مواقفهم تحيزا ملحوظا . انهم

---

(١) J. Fucks : Die Arabischen Studienin Europa bisinden Arfangdes 20

يمثلون بوعي مصالح دولتهم ، أو دولهم ، ذات المصالح في الوطن العربي وان بطريقة تختلف عن طريقة الاوروبيين الغربيين والأميركيين · وتبدو وثائقية المستشرقين ووصفيتهم بالغة الفائدة ولا بد من الاستفادة منها وتطويرها لحاجتنا الشديدة اليها· ان هذه « الوثائقية » البالغة الدقة والشمول عندهم لو توفرت للدكتور تيزيني لما وقع في الكثير من أخطاء التعميم التي انزلق اليها بسبب نقص وثائقه بل انعدامها احيانا ·

واخيرا اود ان اسجل استغرابي فيما يتصل بحديث المؤلف عن « تشابه » و « تمايز » بين موقف التقليديين العرب ومواقف حركة الاستشراق الاستعمارية (ص ٨) · ان أوجه التشابه ظلت غامضة بالنسبة لي أنا الذي قرأت الكتاب كله ·

وقد سبق لنا ان ذكرنا أمثلة على تسرع المؤلف في الحكم على كتاب أو اتجاه دونما مراعاة لسياق التطور التاريخي ، ولاعمال المفكر الاخرى التي تتكامل أو يتكامل بها فكره بشكل من الاشكال · هذا الخطأ عاد المؤلف الى الوقوع فيه فيما يتصل في الحكم على ابن حزم وابن الجوزي وابن تيمية (ص ٢٨ ـ ٢٩) · فابن الجوزي ناقد التصوف هو الذي كتب كتابا اسمه « صفة الصفوة » غالبه في اخبار الصوفية ، وكتابه « تلبيس ابليس » نقد رائع للمنجزات المعرفية الاسلامية حتى عصره ، ودعوة الى اعادة نظر تقويمية في كل شيء · أما ابن تيمية السلفي في تأكيده على العودة الى الأصول فهو التلفيقي العقلاني في « موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول » وهو المتصدي للتتار والصليبيين في « فتوى في شأن التتار » وفي سلوكه العملي · وهذا لا يعني ان هؤلاء كانوا ايجابيين أو سلبيين ، بل ما أود توضيحه هو ان الحكم عليهم ووضعهم في سياق فكري معين يتطلب رؤية شاملة لكتاباتهم وللسياق التاريخي الذي عاشوا فيه ·

ويعتقد طيب تيزيني انه يضع الاطار لذلك عندما يتحدث عن « ثلاثة أنماط في المجتمع العربي الوسيط : رقيقي ، اقطاعي ، رأسمالي تجاري مبكر » (ص ٣٦) ، ثم عندما يكرر الحديث عن الصراع بين الشكلين الاقطاعي والرأسمالي التجاري الذي يسميه مبكرا · ولا ادري ما دام الامر يبقى عاما ، كيف يمكن استخدام مثل هذه المصطلحات والمفاهيم · اننا ندرك المتطلبات المنهجية التي التزم بها المؤلف والتي اقتضت ذلك ، لكننا كنا نطمح الى قدر أكبر من التحديد يتصل بالبدايات والنهايات لكل مرحلة وأين يقع هذا المفكر أو ذاك في خريطة د· تيزيني التاريخية ، وربما أراد تأخير ذلك الى الاجزاء التالية من السلسلة ·

على كل حال لم يتضح لا منهجيا ولا مضمونيا سبب هجوم المؤلف القاسي على مؤرخي القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية · انه يرى ان ما كتبوه ليس تاريخا ولا علما لخلطهم « بين التاريخ والتنظير التراثي » (ص ٣٢) و « للسرد القصصي

و«قوة التركيب الخيالي » (ص ٣٤) ولانطلاق كتابتهم التاريخية من اطار ديني ولاهوتي يتضمن رؤية تراثية سلفية (ص ٤١) ٠ وهكذا يقع كل من الطبري والبلاذري والمسعودي ضحية لاتهاماته السالفة الذكر (ص ٤٤) ٠ لا شك ان المؤرخين المسلمين ، بما فيهم ابن خلدون ينطلقون من رؤية تاريخية مؤداها ان العالم بدأ من اصل واحد وأب واحد تفرعت عنه شعوب ضل بعضها فكان الله يرسل الى الضالين انبياء ليهدوهم الى سواء السبيل ٠ وتمثل نبوة النبي « قمة الزمان » ويتحول معها التاريخ العالمي ذو الرؤيــة الغائية الى تاريخ دقيق يحاول استعادة لحظات حياة « الامة » الناشئة بطريقـــة واضحـــة بقدر الامكان ٠ والطرائق المستخدمة عند كتاب السيرة النبوية والمؤرخين جوهرها الاعتماد على تقارير من جهات مختلفة مكتوبة في الغالب كما دلل عليه ســـزكين (١) ، دونما اضاعة للرؤية الشاملة الرامية الى « اعادة امتلاك » لحظات المـاضي البعيد والقريب للامة ٠ والحديث عن « قوة تركيب خيالي » هو والحال هذا غيـــر ذي موضوع ٠ ان خيالية تقاريرهم عن بعض فترات ما قبل الاسلام تعود الى خيالية مصادرهم ، وعنـدما توفرت لهم مصادر تاريخية جيدة عن تاريخ الفرس الساســانيين كتبوه بطريقة دقيقـة جعلتهم مصدرنا الوحيد تقريبا عن تلك الحقبة من تاريخ الشعوب الايرانية ٠ والمسعودي الرحالة يطور طريقة للتحقق التاريخي عن طريق المشاهدة والتفحص والمراجعة كما دلل على ذلك طريف الخلدي في أطروحته للدكتوراه عنه ٠ أما البــلاذري الذي يتهمــه د٠ تيزيني بأنه يفهم التاريخ العربي من خلال سير الاشراف العرب (ص ٣٧) ، فهو الذي كتب الى جانب « انساب الاشراف » الكتاب الشهير « فتوح البلدان » الذي يدرس جهود الامة ككل في عملية الفتوح التاريخية وادارة الاقطار المفتوحة ٠ ولا يعني هذا ان هؤلاء جميعا كانوا مؤرخين عظاما ، بل يعني أول ما يعنيه انه كان لهم نهجهـــم ولم يعتمدوا على « التصور » في التاريخ ٠ ولا أدري ، ولا أظـن ان غيري يـــدري ، كيف تأثر ابن خلدون بالفارابي (ص ٤٨)، ومدنية الفارابي الخيالية حقا شديدة المباينة لنظرية ابن خلدون التاريخية ٠ وهكذا أجد نفسي مكرها أن أضيف مرة أخرى : ليت المؤلف عـرف « المادة » التي يدرسها بشكل افضل ٠

أما قضية الصراع بين « الاشراف العرب » و « غير العرب » فلا ينبغي أن تـؤخذ مسلمة وبهذه السهولة في الفترة المبكرة التي يتحدث عنها د٠ تيزيني (ص ٣٧) ٠

ولكي نبقى في اطار قضايا التاريخ والمؤرخين العرب أود أن أنبه د٠ تيزيني الى ان تاريخ ابن اسحاق الذي يقول هو انه ضاع ، وجدت اجزاء كثيرة منه طبع بعضها في مطلع هذا القرن ويقوم د٠ سهيل زكار الان بطباعة البعض الاخر ٠

(١) F. Sezgin: Geschichte des arabischen Schriftums I

وقضية كقضية الوعي التاريخي عن الجاهليين (ص ٤٠) لم يكن ينبغي أن تعالج بهذا القدر من الايجاز والجزم السلبي غير المعلل (قارن بـ ص ٢٢٣ وما بعدها) . ونقاش المؤلف حول بداية «الجاهلية» وطولها لم ينته فيه الى نتيجة بل اكتفى بذكر آراء الذين يريدون مدها حتى (٢٠٠) سنة قبل الاسلام، وأولئك الذين يرون امتدادها عشرات القرون . وقضية « الوعي التاريخي » مرتبطة بقضية « الوجود العربي » الى حد ما . والمؤلف لم يتنبه الى أن الذين يتحدثون عن جاهلية طولها قرن ونصف أو قرنان ، انما يعنون شمالي الجزيرة فقط ، والذين يتحدثون عن تاريخ طويل للعرب قبل الاسلام ينظرون الى الجزيرة ككل بما فيها بلاد اليمن التي بدأ قيام الدول والحضارات فيها حوالي (١٥٠٠ ق.م) . ولم يعد تجاهل التاريخ العربي قبل الاسلام أو تقصير فترته المؤرخة في شمالي الجزيرة وجنوبيها ممكنا بعد الابحاث التي تمت في السنوات الاخيرة في هذا المجال . فالرسوم على الصخور في وسط الجزيرة وشمالها والنصوص الاشورية الطويلة عن « ملوك » و « ممالك عربية » عمقت المصطلح « عربي » و « عرب » حتى حوالي الـ (٣٠٠٠ ق.م.) ، هذا في شمالي الجزيرة . والكتابات الكثيرة في جنوبي الجزيرة باللغات العربية الجنوبية جعلت من الممكن الان دراسة تاريخ قيام الممالك وسقوطها ، وتاريخ حركات الجماعات من الشمال الى الجنوب وبالعكس ومن الحبشة واليها ، ونظم الري والزراعة ، وعلاقات القرابة ، وماهية الوعي الديني . وتدل كشوف د. يوسف عبدالله الاخيرة على وجود أدب متقدم عند العرب الجنوبيين يعود الى حوالي الـ (٧٠٠ ق.م.) . هذا كله ظهر في السنوات العشرين الاخيرة في بحوث: Von wissmann و Beerton و Ryckmans و Mlaker و Hofner و Muller . وهكذا يبدو كتابا جواد علي ونلسن اللذان ذكرهما المؤلف قديمين وغير صالحين كأساس لبحث معمق في هذا المجال . فاذا انتقلنا الى بحث قضية الوعي التاريخي هنا فلا بد من ملاحظة ابحاث Kister عن العرب الشماليين التي أوضحت انهم بدأوا يعون وجودهم وانتماءهم الى نمط حضاري واحد منذ مطلع القرن الخامس الميلادي ، ومن هنا كانت محاولاتهم منذ تلك الفترة لاقامة دولة واحدة مستقلة عن فارس والروم ، ونجاحهم في ذلك الى حد ما فيما يتصل بمكة ومكانتها التجارية والسياسية والدينية لديهم حتى جاء الاسلام فأكمل ورمم تلك العملية التوحيدية . مكة كانت عاصمة التوحيد السياسي العربي قبل الاسلام ، وقد حاول النبي السيطرة عليها بشتى الاشكال للحصول على اعتراف العرب ، المؤمنين بمركزها ، بسلطانه وبوحدة الجزيرة عن هذا الطريق ، وهذا يفسر موقفه المتسامح منهم رغم كل شيء وليس ما ذكره د. تيزيني في كتابه الاول (١) . هذا كله ووجود كتابات كثيرة جنوبية وشمالية مؤرخة ووجود

(١) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ١٥٨ ـ ١٦١ .

تصورات ثقافية واجتماعية وحس تاريخي معين فيما يتصـــل بالعلاقـات مع الشعوب الاخرى ، هذا بمجموعه يدفعنا الى القول انه كانت هناك بدايــات لوعي تاريخي في شمالي الجزيرة وجنوبها قبل الاسلام ٠

★

يؤكد د٠ تيزيني ان ابن رشد يشكل « التراث الحقيقي للنظرية التراثية التي نعمل هنا ٠٠٠ على طرحها » ٠ وأود هنا أن أضيف ان فرح انطون سبق له أن أدرك ايجابية عقلانية ابن رشد وعالجه من المنطلق نفسه تقريبا في دراسته التي صدرت بالقاهرة عام (١٩٠٣) بعنوان : « ابن رشد وفلسفته » ٠ لكن ينبغي طبعا مراعاة قلة المعلومات عن ابن رشد يومها ومحدودية آفاق الدراسة التي كانت في حقيقتها دعوة حارة للتحـديث والعقلنة ٠

وقد أدهشني حديث د٠ تيزيني (ص ٥٨) عن « اقطاع أموي » ، والذي أعـرفه وأراه أنه فيما يتصل بالعصر الأموي يمكن الحديث فقط عن بدايات تكون ملكيات كبيرة لاشراف العرب والاسرة المالكة كما تظهره أخبار الطبري وتراجم ابن عساكر لـلاسرة الاموية ٠ وقد قام د٠ عبد العزيز الدوري بدراسة ذلك في مقال له ظهر في ابحاث الندوة الدولية لتاريخ بلاد الشام بالاردن (١٩٧٤)٠

اما « أهل التسوية » من الفرس ، يعني أولئك الذين دعـــوا الى مساواة الفرس بالعرب وتحدث عنهم كل من ابن قتيبة (ـ٢٧٦ هـ) والجاحظ (٢٥٥ هـ) فلا يمكن القـول بظهورهم في العصر الاموي (ص ٥٨) ٠ لقد كان رد الفعل الاول للموالي على الضغط العربي محاولة الاندماج الكلي في المجتمع العربي ، وعندمـــا لم يستطيعوا ذلك قـام بعضهم بردة فعل متطرفة تقول بتفضيل العجم على العرب ، من هـــؤلاء بشار بن برد واسماعيل بن يسار ٠ أما الاتجاه العملي لأهل التسويـــة فقد جاء بعد قيـــام الدولة العباسية وانتشارهم في ادارات الدولة ومساهمتهم في صنع ايديولوجيتها ٠

ويدخل تأكيد المؤلف ان «الدولة الاموية اسقطها مرابو الشعب الفارسي والتركي» (ص ٦٠) ضمن احكامه الكثيرة المتسرعة. فلقد أظهرت أبحاث Lewis وفاروق عمر ومحمد شعبان في السنوات الاخيرة ان « الخراسانيين » ، الذين شكـلوا عصب الجيش الذي ضرب الدولة الاموية الضربة القاصمة ، هم في الحقيقة من العرب الذين سكنوا في خراسان ولا شأن للمرابين بالامر ، خصوصا اذا كانوا فرسا أو تركا الا اذا اثبت لنا د٠ تيزيني على طريقة منحاه الماركسي الخاص انهم كانوا « يمولون » العرب الثائرين (!!) ٠

والحجاج لم يرد نفي من تسميتهم المصادر « بالانباط » عن البصيرة لمجرد عصبية

نخبوية عنده (ص ٦١)، بل لانتشار البطالة في المدن والحساسيات بين العرب والموالي، وخراب الأرض الزراعية في السواد نتيجة الهجرة الجماهيرية الى البصرة والكوفة . ويدل على ذلك كون برنامجه مؤلفا من عدة بنود · اولها : تحريم ذبح الابقار في السواد لاستخدامها في الفلاحة · وثانيها : اعفاء الفلاحين من الضرائب لمدة سنتين · وثالثها: اعادة المهاجرين من سكان السواد الى المدن الى قراهم لتعمير اراضيهم (١) ·

وذكر « الجبريين » و « أهل السنة والحديث » في أواخر حياة النبي (ص ٦٧)، لا افهم له سببا وربما كان كله خطأ مطبعيا أو سبق قلم ، ولا أريد أن أضيف الى هذا شيئا بانتظار سماع رأي المؤلف في هذه العبارة الغريبة اللاتاريخية ·

وفي مجال الهجوم على ابن قتيبة من خلال الهجوم على السلفية (ص ٦٨ـ٧٠)، ارى وجوب مراعاة كونه أحد المتصدين للشعوبية مما يجعل دوره يبدو في ضوء جديد، ثم انه في مقدمة كتابه في « الشعر والشعراء » وقف الى جانب الاتجاه التجديدي في الكتابة الادبية وفند حجج التقليديين · وفي كتابه « دفع شبهة التشبيه » حملة عنيفة على المشبهة والجبرية · انه ربما أمكن استنادا الى هذا اعادة تقويم مدى ضرورة الحملة عليه ·

واهم كتب ابي عبيدة في التعصب على العرب ليس كتابه « لصوص العرب » بل مصنفه « المثالب » وقد وصل الينا (ص ٧٧) · وقد حاول H. Cibb في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الاسلامية نفي تهمة الشعوبية عنه ، لكن أدلته ليست كافية فيما أرى ·

وفي (ص ٨٦) يعتبر المؤلف علي سامي النشار من ممثلي « الايديولوجية القدرية الجبرية التبريرية » · وهمي هنا ليس الدفاع عن علي سامي النشار بل التنبيه الى ان مصطلح « قدرية » في علم الكلام يقابل مصطلح « جبرية » ولا يماثله · وقد استعمله المؤلف فيما بعد استعمالا صحيحا في (ص ١١٧) ·

ولا أدري ما شأن تقدير زكي الارسوزي للجاهلية العربية « برد المجتمع الاقطاعي على الطورانيين العثمانيين » (ص ٩٠ـ٩١) (!!) ·

ودعوة محمد عبده للعودة الى الاصول الاولى ليست ايجابية كما يحاول المؤلف أن يصور ، انها محاولة لالغاء التاريخ تشبه من كثير من الوجوه محاولة السلفي ابن

---

(١) قارن بانساب الاشراف (مخطوطة رئيس الكتاب) ق١٢ أ ـ ١٢ ب ، الطبري ٢/ ١١٢٢ - ١١٢٣ ، الكامل للمبرد ٢ / ٩٦ ـ ٩٧ ، العقد الفريد ٣ / ٤١٦ ـ ٤١٧ ، الاوائل لابي هلال العسكري ٢ / ٦٢ ، فتوح البلدان للبلاذري ٢٧٤ ،
R. Sayed : Die Revolte des Ibnal - Ash'at 137 FF (Freiburg 1977).

تيمية (ـ٧٢٨ هـ) الذي دعا للعودة الى الاصول لمواجهة الهجمة المغولية الصليبية، كما دعا محمد عبده للعودة اليها لمواجهة الهجمة الاستعمارية الحديثة ٠ ان اللاتاريخية ، لا يمكن أن تشكل نزعة ايجابية بأي معنى أخذت حتى لو كانت ترمي الى تجاوز واقـع متخلف ٠

ورشيد رضا لا يمثل استمرارا لاتجاه محمد عبده (ص ١١١) ٠ حقا كان صاحب « المنار » مهتما بالسياسة اكثر من استاذه ، وصحيح انه دعا الى دولـة « عربية » في اثناء الحرب الاولى وبعدها ، لكنه كان فيما يتصل بموقفه الديني والموقف من الحضارة الاوروبية شديد السلفية ، وليس لعقلانية محمد عبده اية آثار ملموسـة في كتـاباته المتأخرة ٠

واود أن أشير أخيرا الى أن المؤلف غفل في معرض ذكره للقائلين بمبدأ الحقيقتين من المفكرين المسلمين (ص ١١٦ـ١١٨) عن ذكر أهمهم وهو ابن رشد في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ٠

ولن نتعرض هنا للقسم الذي عرض فيه منهجه بالدراسة ، وربمـا عدنا اليه في فرصة اخرى ٠ ان المؤلف يضع نفسه بين رجال الفئة الرابعة من اليساريين العاملين في التراث ، وينقد محاولات سابقيه من أمثال العروي وهادي العلوي وانـور عبد المـلك ومحمد عماره ٠

والتساؤلات التي ينبغي اثارتها هنا هي : هل هذه المحـاولة افضـل فعلا من المحاولات السابقة ؟ ألا تشكل تطبيقاتها التي أوردناها « صورا تاريخية » تشبه تـلك التي ذكرناها في مطلع هذه المراجعة ؟ وهل هناك أخيرا مبرر لاستكمال السلسلة بهـذه الطريقة ؟

ان في الكتاب جوانب ايجابية عدة ، منها فهمه الصحيح لقضية اللغة في نطـاق الصراع مع الشعوبية (٦٢ ـ ٦٥) ، وتحليله الجيد للخلفية التاريخية والاجتماعيـة للسلفية المعاصرة (ص ٨٠ وما بعدها) ، وادانته لليسار الجديد في استخفافه بـدور الدين واسباب ذلك (١١٥) ، ونقده الجيد لنزعة المعـاصرة (ص ١٢٤ ـ ١٢٧) ، ولزكي نجيب محمود (ص ١٤٠ وما بعدها) ٠

مع ذلك فان ما عرض في « المقدمة » لا يبشر بالكثير في الاجزاء المقبلة ، والافضل مؤقتا الوقوف عند دراسات محمد عمارة التي ينقصها الكثير منهجيا ، لكنها تعتمد على معرفة عميقة بالتراث العربي ٠

وقفة مع كتاب
"النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"

د. نايف بلوز

بعد انتهائي من قراءة كتاب « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية » ، وهو العمل العلمي الكبير الذي وضعه الكاتب اللبناني التقدمي المعروف الاستاذ الدكتور حسين مروة ، وجدتني ، وانا لا ازال قيد تقويمه (★)، اتساءل عن مدى حيازة التقدميين العرب لكفاءة نظرية وحرية في التحرك ورحابة في الرؤية تسمح لهم بوضع منجزاتهم الفكرية ، ولا سيما ما يدور منها على قضايا التاريخ الاسلامي والتراث القومي والحاضر العربي موضع التحليل والنقد العلميين ، وبمواجهة صعوباتهم النظرية والسياسية مواجهة صريحة غير عابئة بشيء سوى مقتضيات الدقة العلمية ومطلب الحقيقة المضيئة للفكر والعمل . وسأقطع ترددي هنا فاقول : ان هذا الحوار التقدمي البناء ، هذا الارتداد على الذات ، ليس اليوم امرا مرغوبا فيه فحسب بل حاجة ضرورية على المستوى الفكري والسياسي . ويمكننا من زاوية معينة ، ان نعتبر المستقبل القريب لليسار العربي مرتهنا لدرجة مساهمة كل من السجال النظري الديمقراطي ، والانفتاح الحي على الواقع ، في صنع الوعي الثوري العربي وصياغة الاستراتيجية العربية التقدمية ، ثم تحديد معالم علاقتنا بالثقافة والتراث تحديدا مجددا للفكر والحياة والممارسة الثورية . ومع كوني لا اعتقد بان صورة الوضع التقدمي العربي الراهن متجاوبة تماما مع هذا المطلب الملح فاني لا ارى بدا من تشديد الالحاح على الاهمية الخاصة للنشاط النقدي في

(★) اهم مقاطع هذه الدراسة القيت محاضرة في النادي الثقافي العربي في بيروت بتاريخ ٢٤-١١-١٩٧٨ .

هذه المرحلــة من تطور العرب الاحياء». ثم انــي اتساءل عن علاقة عمل ثقافـي مثل عمل الدكتور مروة بظروف التطور العربي الراهن ، بوصفه ظاهرة ايديولوجية فيه . فهل يمكن ان نتجاهل هذه النقطة والدكتور مروة نفسه يقول: «ان الشروع بمحاولات دراسة تـراث الفكـر العربي على ضوء المنهج المادي التاريخي جاء فـي برهــة زمنية واحدة تقريبـا » (★★) . لكـن لماذا كان الامر على هذا النحو ؟ يقول الدكتور مروة : لنضوج الظروف في هذه المرحلة . والحقيقة اني لم اتحمس لهذه الاجابة .اذ ما الظروف التي نضجت في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكـر العربي وماضيه التراثي « على اساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركـة التحرر العربيــة في لحظتهــا الحاضرة » كما يقول ؟ ان الظروف الناضجـة والتوجهات الثوريــة امور تستوقفنــي قليــلا ، اذ يخيــل الي ان الاهتمــام المتزايــد بالتراث ، على مــا يتصف به هــذا الاهتمام من المشروعيـة والمعقوليــة والاهميــة بالنسبة لحركة التحرر العربية ، ليس اليوم ، بالضرورة، علامــة على وضعنــا الصحي ، بل انــه اقرب الى ان يكـون تعبيرا عــن عطـل او تباطؤ في سير حركـة التحرر العربية او ان شئتم تعبيرا عـن تثلم في سيف الكفاح الثوري ، وان كان هذا الاهتمام سيظل بـدون شـك محاولـة جديـة لتكوين وعي ذاتي ارقى في ظروف ضعفت فيهـا سيطرتنا عليها .ان هذه المحاولة هي وجه من وجوه الميل الراهن الحاد الى التعميق النظري ، الهادف الـى تجاوز هذه الظروف ، والذي يمكـن مـع ذلـك ان يتحول الى ضرب من التغاضي ، يهمل فيه البعد السياسي ـ الاجتمـاعي وتطفـو على سطحـه الازمـة الثقافيـة الحضاريـة التي لا تخلـو من شيء من المخاتلة . ان مـا اردت ان اشير اليه في مـا تقدم هـو تعقـد علاقـة النظريـة والثقافـة بالسياسة ، وهي علاقة لا يصح عدم الاهتمـام بهـا اذا اردنـا فهم الدلالة الملموسـة لاي عمل ثقافي فـي صورة وضعنـا الايديولوجي الراهن .

ان من اهم ما يتصف به الوضع الثقافي والايديولوجي الراهن ان الوعـي التاريخي يشغل اليـوم محلا اهم بكثير مما كان لـه في الفترات الماضية مـن حياتنا الفكرية الحديثة ، وهذا الوعي يتجه اكثر فاكثر مـن العنايـة الخالصة بالتاريخ الكلاسيكي في عصور الخلافـة الى الاهتمـام الشديد باستيعاب المرحلة التي بدأت بعصر النهضـة الحديثة في القرن التاسع عشر وتكاد تنتهـي الآن . ويبدو اننـا على وشك اسدال الستار على جميع المراحل والحلقات السابقة مـن

(★★) د . حسين مروة : « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلاميــة »، دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٨ ص ٧ ، وساكتفي في الاستشهادات المقبلة بذكر رقم الصفحـة فقط فـي سيـاق النص .

١٦٨

الثقافة العربية الحديثة وعلى صلتها الخاصة بالتاريخ الاسلامي واسلوبها في فهمه ، وعلى وشك الدخول في مرحلة جديدة ، لا ادري ما اذا كانت ستكون مرحلة الصراعات المصيرية الكبرى او مرحلة الغفلة عن التاريخ . وايا كان الامر فاني معني بان اشير الى هذا الميل الى التحول من الرؤية التاريخية العرفية البحتة الى المطارحة التراثية المتأزمة ، من مقتضيات المطالبة باستلهام التاريخ التي تم خلالها التأكيد على تصميم القوى العربية الحية ، بما فيها الجماهير ، على انجاز المهمات التي وضعتها امامها الحياة ، وعلى امتلاكها القدرة على ذلك ، الى المساءلة التأملية للتاريخ والتناول النقدي الايديولوجي لاسلوبنا ، منذ عصر النهضة حتى الآن ، في اقامة العلاقة بماضينا الكلاسيكي ، وذلك كيما نشرح في النهاية لانفسنا ، في ما نشرح ، سر العجز عن متابعة انجاز المهمات وسر الركود التاريخي ، فننهض لمغالبة هذا الوضع الصعب او تحمله مع مقدار اكبر من العزاء . ان العجز السياسي العربي المتمثل بالفضيحة الفلسطينية والاعتدال البترولي وهدر الثروات القومية والوصاية على الشعب والانزواء الجماهيري وغياب الديمقراطية يمهر بطابعه هذا الاهتمام القوي بالمرحلة الاحدث من تاريخنا التي اخذت تتوسط بيننا وبين ماضينا الكلاسيكي ، بوصفها ذاكرة شخصيتنا الحديثة ، كما اخذنا نطالبها بالامتثال لضرورة تقديم الحساب عما تم تحقيقه وتحديد مسؤوليتنا عن حقيقتنا الراهنة . لقد غدا اسلوب اتصال هذه المرحلة المتوسطة بالثقافة العربية القديمة وبالثقافة الغربية ، موضوع وعينا التاريخي التراثي واحد أسس تكوين وعي سياسي جديد ارقى . وفي ظني ان هذه السمة هي من جهة شاهد على انكفاء الميل الايجابي في التطور العربي الراهن ومن جهة اخرى حافز على اجراء تبديل ما في معالم الصورة الحالية . ولهذا يحمل هذا الوعي رفضا للمصالحة السلبية المبتذلة مع ضرورات ومعطيات الواقع المكشوفة.

★ ★ ★ ★

ورغم ان الدكتور مروة قد تناول في عمله الكبير ماضينا الكلاسيكي وقام بعملية مسح معرفية موسوعية لمادته الثقافية الا انه استجاب لهذا الميل التراثي الذي اشرت اليه فجاءت مقدمة الكتاب بحثا مطولا يقع في ١٧٠ صفحة استهله بالوقوف عند عصر النهضة وتناول فيه الاسس المنهجية لدراسته الضخمة الشاملة وتوسع في تحليل خصائص التاريخ العربي الحديث ومحاولات دراسة التراث منذ عصر النهضة حتى الان ، ثم قدم نظرية متكاملة في التراث عموما وفي التراث العربي خصوصا . وعلى ضوء ما تقدم لن يكون بوسعنا الاكتفاء بالنظر الى هذه الدراسة ، بالدرجة الاولى ، بوصفها الجزء الاول من تاريخ موسوعي مطول للثقافة العربية الكلاسيكية . فمثل هذه المهمة قد قام بها بدرجات متفاوتة من النجاح ومن وجهات نظر مختلفة باحثون عرب يكفي ان ذكر منهم احمد امين واعماله المشهورة وبدوي والنشار الخ .. وهذا

يعني انه ينبغي ان نتعامل بوصفها عملا تاسيسيا في مجال البحوث التراثية واسهاما جديدا في بناء علاقة المعاصرة بالتراث الفكري ، وذلك على ضوء المنهج المادي التاريخي القادر على تحديد ما لا يزال يحتفظ بضرورة بقائه وحضوره من قيم التراث كما يقول الدكتور مروة . ومن هنا فلن يكون للامانة والاحاطة العلميتين وحدهما وللدراسة الفيلولوجية والتاريخية ، على اهميتها ، قيمة الا بمقدار ما توضع نتائجها في سياق تراثي يحيل الى الحاضر ، وبمقدار ما تعاد فيه صياغة التراث من منظور الحاضر ومستواه ، وذلك بدون اية غائية خارجية تضاف الى نسيج المادة التاريخية . وهنا تكمن صعوبة كبيرة ، ذلك ان حل هذه المهمة التي وضعها الاستاذ مروة نصب عينيه لا يستمد قوته ونجاحه مما يقدمه من اجوبة نهائية بل مما يستطيع توليده ايضا من اسئلة واشكالات وما يمتلكه من قوة تحريك فكري ومما يحث من جهود لمتابعة وتعميق الحفر الذي بداه الدكتور مروة .

واذا كنت لا استطيع ان اتناول هذه الدراسة بالتحليل من مستوى ادنى مما طلبه هو من نفسه فلن انسى ان النقد في سعيه لابراز الجوانب غير الباهرة في عمل ما يتغاضى بقسوة عن حقيقة الجهد المضني الدؤوب الطويل الذي استوى صرحا شامخا ينوف على الف صفحة من القطع الكبير . ورغم اني اعرف تماما المكانة اللائقة التي سيحتلها هذا الاثر في المكتبة العربية اعلن بصراحة اني ساقوم بتطوير وتضخيم بعض الافكار التي وردت في الكتاب بغية تقديم صورة مجهرية عنها تساعد على رؤية بعض المفاصل الداخلية لهذا المؤلف ، كما اني لن انظر بطبيعة الحال الى المضمون الفكري ، في الكتاب بوصفه ثمرة عمل فرد فحسب بل بوصفه اصلح تعبير عن مستوى التفكير العربي التقدمي الحالي .

لنبدأ من البداية . يحتوي الكتاب الى جانب المقدمة على قسمين : الاول يتناول مرحلة ما قبل التفكير الفلسفي والثاني يتناول مرحلة بذور التفكير الفلسفي. اما المرحلة الثالثة الفلسفية فستملأ الجزء الثاني الذي سيصدر قريبا. ولا غبار في رايي على هذا التبويب لانه يعالج بالاساس جانب التطور الفكري من الثقافة العربية . ولقد احسن الدكتور مروه في جعله ارقى مراحل هذا التطور - الفكر الفلسفي - مقياسا يعتمد للتحقيب بحيث ترتب مادة وعناصر المرحلة الاولى التي سبقت نشوء النظر الفلسفي على نحو يمهد لتفسير نمو بذور التفكير الفلسفي كما يمهد ترتيب مادة هذه المرحلة الثانية للاعداد للمرحلة الفلسفية اللاحقة .

وليس بوسع من يقرا بتان هذا العمل الكبير الا الاعتراف بقيمة الجهود الشاقة التي بذلها الدكتور مروة في اعداد وتنسيق مادة البحث الفائقة الغنى وبعمق واتساع اطلاعه على التراث الفكري ودقته في تحليله . ولولا النقص الذي

يرجع الى عدم تمكن المؤلف من قراءة قسم هام من دراسات المستشرقين لكـان تسنى له الوقوف على كل عناصر المادة العلمية الهامة المتعلقة بالحياة الفكرية عند العرب . ولكن هذه الناحية ليست مطلقة القيمة ، لان المؤلف بعودته الـى امهات الاصول والمصادر القديمة، مستعينا بمنهج علمي دقيق، قد وفر شروطا مناسبة لمواجهة مادة موضوعه مواجهة مباشرة غير مرهقة بأثقال الدراسات المتفاوتة فـي قيمتها العلمية والمختلفة في نوازعها الايديولوجية ولتقديم عمـل ينبض بالحيـاة ويحافظ على نكهته الخاصة . والواقع ان الدكتور مروة قد انجز عملا موسوعيـا ينوء به تعاون رهط من المختصين في التاريخ السياسي والاقتصادي وفي الفلسفة وتاريخ العلوم والفكر . ويتميز هذا الاثر بالسيطرة العقلية علـى اهـم مشكـلات التراث وباتساق منهجي تجلى في التطبيق المباشر لمبدا رؤية المنجزات الفكريـة بارتباطها بجذورها الاجتماعية والتاريخية. والى هذا التماسك المنهجي يرجع تمكنه من اكتشاف نقاط الضعف في تحليلات كثير من الباحثين وخصوصا المحدثين من العرب . ولا تتجلى شخصية المؤلف الفكرية في استخدامه المنهج المادي التاريخي لانتاج معرفة التراث بطريقة ثورية (٣٦) فحسب بل تتجلى ايضـا فـي تقديمـه صياغات جوهرية ذات اهمية مبدئية في نظرية التراث الماركسيـة مثـل جـدل الاستمرار والانقطاع والسعي الى المحافظة على تاريخية التراث وعلى رؤيته مـن منظور الحاضر اي تحليل علاقة التراث بوضعه التاريخي من جهة وابراز علاقتـه بنا من جهة اخرى واكتشاف العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية فـي الحاضر (٦) ورفضه تجريد فكر الاقدمين من مشكلاتهم الخاصة (٢٨) ، كما يطلب الدكتور زكي نجيب محمود ، ونقده محاولات اسقاط افكار الحاضر كما هي علـى التراث او اسقاط الماضي على الحاضر وتحديده علاقة حركـة التحـرر العربيـة الحاضرة بالجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريـخ العربـي الاسلامـي الوسيط (٢٨) بوصفها « صيرورة تتفاعـل فيهـا منجـزات الماضـي وممكنـات المستقبل » (٢٩) . ومن الافكار الموجهة وذات القيمة المنهجية الكبيرة تأكيده على وحدة التراث الفكري ــ الاسلامي واعلانه ان جوهر الفكر العربـي الوسيـط ليس التوفيق بين الدين والعقل وتمسكه بحضور المسالة الاجتماعية في المرحلة الراهنة من تطور العرب ، وفي هذه النقطة التقي معه ضد عـدد مـن المفكرين التقدميين العرب .

لقد قدم الدكتور مروة معلومات ثمينة موسعـة عن الاحـوال الاقتصاديـة والاجتماعية عشية الاسلام وسلط الاضواء على ظاهرة التمايز الاجتماعي والاثراء في مكة ونمو راس المال التجاري والربوي ودور حركة التناقض الاجتماعي فـي تفسير مظاهر حياة الجاهلية وتطورها . وقد تابع عملية تفكك النظام القبلي عبر بروز التبادل وتقلص الملكية الجماعية البدائية ونشوء التفاوت فـي توزيع الثروة داخل القبيلة وحلول المبادلة بين الافراد ، ولا سيما رؤساء القبائل محل المبادلـة بين الجماعات ، وما اقتضته من تعزز سلطة رئيس القبيلة ، وربـط الميـل الـى

التحالفات القبلية بتفكك علاقات الملكية الجماعية وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج (★) . وبالرغم من انه من الصعب اسناد دور كبير للزراعة في تحديد البنية الاقتصادية كما فعل الدكتور مروة (١٩٤ ـ ١٩٥) فان تحليله المفصل لمختلف جوانب حياة الجاهلية قد ابان بصورة مقنعة ان ايديولوجيا الاسلام الجديدة « تعكس التغيرات الكبرى التي طرات على المجتمع العربي : تفاقم التمايز في الثروة ، الرق ، التبادل التجاري » (١٤٩) . وفي رايي انه كان مصيبا تماما حين اكد الدلالة التاريخية للشعر الجاهلي ، بما فيه ما يمكن ان يعتبر منحولا او مشكوكا فيه ، وحين اشار الى خفوت صوت الشعر وبروز الخطابة مع انتصار الاسلام . وقد تعرض الدكتور مروة الى نقطة مثيرة وهي النشاة الطبيعية للانسان في الاسلام (٣٤٥) وكنت اتمنى لو توسع فيها لانها تكشف صورة للانسان في الاسلام القرآني لها ترجيعات باشكال مختلفة في الفكر الاسلامي اللاحق . وقد استوقفت هذه النقطة المستشرق الالماني تيودور لوهمان Theodor Lohmann فخصها بدراسة ثمينة نشرها عام ١٩٦٨ في المجلة الالمانية الصادرة في برلين «Orientforschung» .

ومما يتميز به كتاب « النزعات المادية » عرضه الدقيق وتحليله الموفق للمذاهب الكلامية ، وتطورها : القدرية ، الجهمية ، المعتزلة . وقد نوه المؤلف بالرقي النظري في تفكير الجهمية ، كما اهتم بتقديم تحليل اجتماعي ملموس لاسس عقلانية المعتزلة . لكن ما اعتبره انجازا كبيرا يدل على حس تاريخي وفهم دقيق هو تحليله العميق لعلاقة الحسن البصري بالمعتزلة واسلوبه في رؤية المناخ الفكري المشترك آنذاك . فالحسن « نقل مسألة مرتكب الكبيرة من التشخيص المحدود الى التجريد ومن الخاص الى العام ومن الحوادث الى النظر الكلي» (٦٤١) والمعتزلة يسلكون هذا الطريق المشير الى تزايد استقلال الفكر النسبي عن الواقع (٦٤٢) ويكملونه . وعندي ان هذه النقطة ذات قوة تفسيرية كبيرة ، وقد كان بوسع المؤلف ان ينتفع بها انتفاعا اشمل بحيث يرى تاريخ الفكر العربي الاسلامي، من زاوية معينة ، بوصفه حلقات متتابعة ومختلفة في خط ارتقاء الفكر على الواقع وابتعاده النسبي عنه ، فيدرس الشعر الجاهلي فانبثاق الوعي الديني الاسلامي فنشوء علم الكلام فالفلسفة فتطورهما ، من خلال عملية اتساع المسافة المستمر بين النظر والعمل على ضوء تعقد الممارسة العملية وتفرع تقسيم العمل الاجتماعي وتعدد الفعاليات الانتاجية والسياسية والتنظيمية والثقافية وتطورها ، ويربط خصب الحياة الفكرية الخصائص المركب الاجتماعي السياسي ـ الايديولوجي وحركة نموه وبخصائص البنية الثقافية التاريخية . لقد لاحظ المؤلف عملية الانتقال من المستوى الحسي الى المستوى التجريدي قبل الاسلام كما لاحظ وجود

(★) وقد احسن المؤلف صنعا بعدم تحديد طبيعة بنية المجتمع الاقتصادية قبل الاسلام تحديدا نهائيا وهي مسالة لا تزال موضوع اخذ ورد وتنتظر المزيد من الدراسات .

نظر عقلي اولي عند عرب الجاهلية (٢٩٩) . وقد كان من الممكن توسيع هـذه اللاحظة ومدها استقرائيا الى دراسة تطور علم الكلام والفلسفة عبر اكتشاف المستويات المعرفية الارقى . وعندها كان الانتقال الـذي يشير اليـه المؤلف مـن الصراع بين علم الكلام بصيغته الصافية وعلم الكلام العقلاني الى الصراع بين علم الكلام « المعقلن » والفلسفة المستقلة عن علم الكلام (٥٢) يجـد اساسه الواقعـي في التعقد المتزايد لبنى الواقع التاريخي ـ الاجتماعي ـ السياسي وما ينجم عـن ذلك التعقد من تقدم في عملية الحياة ومن استقلال متزايد للفعاليات الفكرية عـن النشاطات الانتاجية والتنظيمية ومن نمو للحاجات الثقافية والنظرية اي في مـا ينجم عنه من توسطات مستجدة بين النظر والعمل تتمثل في ازدهار المدينة، مركز النشاط الفكري ، واتساع فئة العلماء واهل النظر وانتظام جهاز الدولة المركزية وتنوع الوان الحضارة وترجمة الفكر الفارسي واليوناني الى اللغة العربية ، وتقدم تكنيك الكتابة الخ ....

★ ★ ★

الا ان هذا العمل الكبير على ما فيه من ايجابيات اشرت الى بعضها لا يخلـو في رايي من مواقف أساسية منهجية وفكرية اعتبرها موضوعا للمناقشة . ومـن هذه المواقف ما يمكن رده الى بعض الصعوبات النظرية والمنهجية التي تنشأ عنـد وضع الماركسية موضع التطبيق والدراسة العينية . واذا كان يسهـل علـي الان رؤية هذه الصعوبات من موقعي ، بوصفي مراقبا وناقـدا ، فانـي لا ادعي انـي سأكون حتما قادرا على تخطيها في عمل يشبه عمل الدكتور مروة . ولهـذا فـان ملاحظاتي ليست موجهة الى تقويم جهد المؤلف بالذات بقدر ما هي محاولة لتقديم اسلوب تكيف الفكر العربي مع الماركسية بصورة عامة .

وجوهر هذه الصعوبات هو في اعتقادي بعض الاضطراب في فهم جـدل العام والخاص وتطبيقه على دراسة تطور المجتمع والفكر ، وفي تعيين التوسطات بين مستويات الظواهر المدروسة . ان الماركسية هي دليل نظري في بحث الواقع والتاريخ والثقافة وليست نظاما من الجمل التأملية ولا انطولوجيـا قبلية تقـدم مساطر عامة جاهزة يجري قص الوقائع التاريخية والفكرية على مقاسها وصب الترابطات الفردية والخاصة في قوالبهـا العامـة والا لكانت محكومـة بالنظـرة التخطيطية المجردة Schematisation . ان العام هو ثمرة تعميم الوقائع ولا يمكن استيعابه الا عبرها ، عبر الخاص والفردي . وما لم يتضمن العام في ذاته مـادة الخاص العينية والتاريخية يظل فقيرا خاويا مجردا وغير واقعي . ومن الالتباس بين وضع العام المجرد اللاواقعي والعام العيني التاريخي المتحقق ينشأ خطر الاتجاه التخطيطي . يقول ماركس « ان هذه المجردات ليس لها بذاتهـا ، مستقلـة عـن التاريخ الفعلي الواقعي اية قيمة ، وليس لها مـن غرض سـوى ترتيـب المـادة التاريخية والتلميح الى سلسلة شرائحها الجزئية لكنها لا تقدم وصفة او تخطيطـة

تحشر في قالبها (او تقطع وفقه) العصور التاريخية » .. (**المؤلفات الكاملة بالالمانية المجلد ٣ ص ٢٧**) . ان القضايا المتعلقة بالترابطات الاعم في المجتمع او الفكر لا تؤلف سوى **جزء فقط** من القضايا التي تدور على موضوع البحث والدراسة ايا كانت . والبحث الملموس هو الذي يحدد صلتها بالوجود الخاص التاريخي الواقعي فيثبتها بوصفها الجانب الماهوي في العلاقات والشروط التاريخية الملموسة او يمتحنها ويدققها او يرفضها جزئيا او كليا على ضوء شروط الوجود المعطى .. والقضايا العامة لا تدل حين تنفصل عن الشروط التاريخية الخاصة، الا على ميول فقط لحركة الوجود الاجتماعي والصيرورة التاريخية ، اي على امكانيات لا يمكن بدون البحث الملموس التثبت من وجودها الفعلي او من الاتجاه الى تحقيقها . فهي اذن ليست مطلقات تتحكم بالواقع بل اقوال تحتكم اليه . وهناك مستويات مختلفة من التعميم كما ان هناك مستويات متعددة للوجود والوعي الاجتماعيين . ولهذا لا يجوز تطبيق القضايا الاعم ، التي اكتسبت الصفة العلمية الشاملة في البحوث السابقة ، على الواقع الملموس الجديد بصورة مباشرة وبدون توسطات ، لاننا اذ ذاك نحول الوجود التاريخي الواقعي الى تأليف ذهني لا يعبر عن بنى الواقع المعقد ومساراته . ان البحث العلمي الملموس يقتضي ان تتحول القضايا الاعم التي من شأنها الكشف عن الماهية الاعمق والمسار الاعمق للواقع، تحولا يفض فيه الخاص غناه ومحتواه على نحو مفصل متفتح ويكشف فيه ايضا عن **نفيه ومعارضته النسبية للعام** وذلك بتقديم حقائق جديدة عينية لا يمكن ان تستمد من العام نفسه تحليليا او نظريا . اي ان الترابطات العامة يجب ان تعرض ، اذ تكتسي لحما ، على مستوى الخاص الملموس ، على **نحو اخر مغاير لعرضها العام المجرد** . واذا كان العام دليلا منهجيا يغتني في عملية البحث فهذا يقتضي ان نجعل من القضايا العامة في المادية التاريخية اداة نظرية منهجية نستخدمها لايجاد الحلول عبر معالجة الواقع الملموس وليس اشتقاق الحلول من قضاياها العامة النظرية . وهذا هو معنى عبارة لينين الشهيرة ان الماركسية هي التحليل الملموس للوضع الملموس . وقد قال انجلز في رسالة الى شميدت في عام ١٨٩٠ « علينا اذا اردنا الا نحول المادية التاريخية الى جملة ان ندرس كل التاريخ مجددا وان نبحث على نحو مفصل وافرادي شروط وجود مختلف التشكيلات الاجتماعية قبل ان نحاول ان نشتق منها انماط الرؤية السياسية والحقوقية والجمالية والفلسفية والدينية» ... (**المؤلفات الكاملة بالالمانية المجلد ٣٧ ص ٤٣٦**)

ان العام في وجوده التاريخي الملموس وفي نمط فعله الحقيقي اغنى واعمق واوسع بكثير من العام المجرد بوصفه دليلا منهجيا . وهذا يفرض على البحث العلمي الاهتمام بجميع العلاقات المتبادلة بين جميع عناصر العملية او الظاهرة الخاصة، موضوع البحث والانتباه الى مستوى تطورها وعلاقاتها بالظواهر الاخرى والنظر اليها في حركيتها وآفاق مستقبلها وبالتالي يتطلب ايضا النظر الى العملية التاريخية بوصفها جدلا بين الشروط الموضوعية الخارجية والقوة البشرية المغيرة التي تجابه هذه الشروط كقوة موضوعية ايضا. بمراعاة كل ما تقدم يمكن

التهيؤ لاكتشاف قانون الظاهرة . ان قضايا المادية التاريخية هي جهاز منهجي للبحث الملموس . وعلى البحث الملموس ان يعيد تأسيسها وان يغنيها باستمرار، وان يعمقها على ضوء اخر تطورات التاريخ والحياة . (★)

★ ★ ★

١ ـ اما الاشكال التي تجلى فيها هذا الاضطراب النظري في كتاب « النزعات المادية » فأولها هو في رايي حلول بعض العبارات والجمل والمفاهيم التي لا تؤلف جزءا من اي نظام علمي معرفي محل التحليل الملموس . وهذا لم يتم بالتوحيد بين الاداة المنهجية العلمية والواقع الملموس بل بالاستغناء عن عمل البحث نفسه . فنحن نقع في الكتاب على عموميات عامة لا علمية ويراد لها مع ذلك ان تملك قوة تفسير كبيرة . فلشرح ظاهرة فكرية نكتفي بالقول انها ثمرة تغيير في التركيب الاجتماعي الطبقي او ثمرة منطق التاريخ او حتميات التطور الاجتماعي والقوانين الداخلية والخارجية والعلاقات الموضوعية . وهكذا تتحكم سلفا بعض الافكار شديدة العمومية بسير الواقع الملموس وتشده الى دائرتها العامة المجردة ، فتقضي على خصوصيته، الامر الذي يقربنا ، وان بدون قصد ، من بعض الاساليب المثالية في التفكير، اذ ان فكرة ما عن الواقع، يغدو الواقع، بفضل سوء استخدامها منهجيا، تعبيرا عنها

(★) تجدر الاشارة هنا الى ان تعاقب التشكيلات هو احدى القضايا الاساسية في المادية التاريخية وليس فرضية التشكيلات الخمس التي يتعذر الدفاع عنها . وحتى قانون التعاقب هذا ليس سوى ميل تاريخي اذ ليس من المستغرب في شروط طبيعية معينة (المجتمعات الاميركية قبل كولمبوس) ان تفعل العلاقات الانتاجية فعلها بوصفها مجرد اشكال لحركة القوى المنتجة التي تعيد انتاج العلاقات البدائية دون حدوث تطور اجتماعي نوعي . واوسكار لانفه يجعل الركود بل امكانية الانحدار التاريخي صفة عالية لحركة اي مجتمع محدد قبل ظهور الاقطاع الاوروبي . وقد حذر ماركس من تحويل الصورة التاريخية التي رسمها لنشوء الرأسمالية في اوروبا الغربية الى نظرية عامة للانتقال تتحكم كقدر لا رد له في مصير كل شعب في العالم. ان مفهوم التشكيلة نفسه بوصفه تجريدا امثليا لا يتحقق باسلوب واحد في مختلف البلدان . ومن وجهة نظر التاريخ العالمي وفي اطاره لا يتعين على شعب بالذات ان يمر بالضرورة الا في تشكيلتين فقط المشاعية والشيوعية ، لكن هذا يستلزم ان يكون المرور عبر التشكيلات ضروريا بالنسبة لكل البشرية او لشعب واحد معزول عن الشعوب الاخرى وذلك حين تتوافر شروط تجاوز الركود . ثم ان تلمس وجود نمط انتاج اسيوي في تطور الشرق يجب ان يكون، رغم قوة هذه الفرضية ، ثمرة بحث عيني جديد لا تخطيطة سحرية يصطنعها الباحثون الاوروبيون والتاوربون في سعيهم للتكيف الإيديولوجي الوهمي مع مشاكلهم وعالمهم . اننا نستبشر خيرا بالدراسات الملموسة الاخيرة التي لا تنتجها الاسماء الرنانة . ومن المهام العسيرة والاساسية في هذا المجال تحديد فترة عملية الانتقال في الشرق من نمط الانتاج الاسيوي الى الاقطاع الشرقي ذي الملامح الاسيوية . ويبدو لي ان الاعتقاد بان المجتمع العباسي يسود فيه نمط الانتاج الاسيوي ، رغم وجود فئة واسعة من الاقطاعيين وعلى راسهم الخليفة ، امر لا نجد له اسانيد كافية ، ويتطلب ان نحدد بدلالة تامة مفهوم نمط الانتاج الاسيوي ، وهذه مسالة لم تقل فيها الكلمة الاخيرة بعد .

او صدى لها . لقد رفض المؤلف طبعا تفسير حركة نقل الكتب والترجمة عن اليونان بحلم المأمون ورؤيته ارسطوطاليس في منامه كما يروي ابن النديم في الفهرست وقدم تفسيرا اخر جاء فيه : « ان **ظروف حركة التاريخ** وما خلقته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات حضارية هي التي عقدت تلك الصلة » (٥٥) وسواء كان الاكتفاء بهذه الجملة اللاعلمية نتيجة لعدم الشعور بضرورة التحليل الملموس او لعدم توافر مادة التحليل فان تكرار مثل هذه الجملة يعد انقلابا منهجيا تستبد فيه افكار جاهزة ، خالية من اي تعيين، بالواقع المعين. وهذا الانقلاب له بكل اسف تجليات في تضاعيف الكتاب . .

فلكي يبين المؤلف (في رده على الشهرستاني الذي راى ان الفلاسفة العرب سلكوا طريقة ارسطو ، سوى كلمات يسيرة راوا فيها راي افلاطون) ان طريقة الفلاسفة العرب الاسلاميين تختلف عن طريقة ارسطو ، يحول قضية عامة **شبه** علمية بل خاطئة الى مبدأ قبلي يحسم الموضوع ويغنينا عن البحث ، يقول «ليس من **الطبيعي** ان تكون طريقة الفلاسفة العرب الاسلاميين في القرون الوسطى وفي مجتمع تسوده علاقات الانتاج الاقطاعية ونمطها الخاص في ذلك المجتمع هي نفسها طريقة ارسطو وهو الذي يعكس في فلسفته وتفكيره خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي » (٥٩) اما كيف يفعل هذا المبدأ العام الخاطيء فعله على نحو تاريخي ملموس ، وعلى مستوى الوعي الفلسفي ، وكيف تتلاشى طريقة ارسطو مع زوال العبودية فأمر غير مذكور . لكن اذا اردنا الا ننسى ان ارسطو كان في طريقة تفكيره اقرب الى ابن رشد مثلا منه الى افلاطون وان الفلسفة بوصفها شكلا خاصا للوعي الاجتماعي لم تكن مناسبة لجميع العصور والمجتمعات وبالتالي لم يكن لكل عصر بالضرورة فلسفته الخاصة اتضحت لنا خطورة قلب العام على صعيد الاساس المادي ـ التاريخي الى دليل خاص على الصعيد الفكري ووضع العام القبلي اللامحدد محل البحث العيني المحدد . فمن المعروف مثلا ان الفلسفة في القرون الوسطى كانت من ناحية الطريقة والشكل تدور في اطر ارسطية وافلاطونية وتنتج صياغات معدلة جزئيا لافكارهما . ان كل القرون الوسطى لم تستطع تجاوز هذين الفيلسوفين مما يدل على ان فلسفة ارسطو المقصودة هنا ـ التي نشأت في المجتمع العبودي ـ لم تعكس خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي فحسب بل تخطت مطالب هذا المجتمع وظلت مهيمنة خلال فترة طويلة من القرون الوسطى وان حفلت بمضامين جديدة . وهذه حقيقة تضعنا امام مسألة التقطع واللاتقطع في تاريخ الفكر، لكن لا تنفع في ردها اية قضية قبلية، اذ ان السؤال سيظل قائما : لماذا كان لطريقة ارسطو او افلاطون كل هذا النفوذ في العصور الوسطى ؟ من هنا تبدو لي ملاحظة الشهرستاني شديدة الصواب لانها تدور على مدى تأثر الفلاسفة العرب بأحد الفيلسوفين اليونانيين وبأحد الموقفين من العالم والحياة والانسان والفكر. وهي بمثابة رد مسبق على محاولات المستشرقين قراءة فلسفة ابن سينا قراءة افلاطونية . وقد احتفى بعض

الباحثين الماركسيين حفاوة كبيرة بفهم الشهرستاني هذا للفلسفة العربية وابرازه اهمية ارسطو فيها . ان السؤال السابق الملموس تطلب الاجابة عنه تحليلا ملموسا لا افكارا جاهزة تنقصها الدقة والصحة العلميتان .

٢ ـ والشكل الثاني والاهم لاضطراب علاقة العام بالخاص هو ان تتحول القوانين او **القضايا العلمية النظرية الى قوالب مجردة او تخطيطات** عامة نابذة لاي محتوى تاريخي خاص، وان تستخدم بحيث تغدو الوقائع التاريخية والفكرية مجرد امثلة لتوضيحها ، بل تخترق هذه القوالب مستويات الواقع ملتهمة كل شكل خاص للتحقق ، الامر الذي يجعل التحليل الملموس امرا نافلا . وهذا يحدث هنا في احيان كثيرة لا لعدم توافر المادة الملموسة التاريخية بل لعدم القدرة على التحرر من تلك **النظرة « المثالية » الطوبوية** الى التراث التي تكتشف الجماهير الشعبية وراء كل ظاهرة ايجابية تقدمية ، فكرية كانت او اجتماعية، وكأن هذا الاكتشاف نتيجة لازمة لدور الجماهير الحاسم في تطور التاريخ البشري . ثمة قضية عامة مشهورة في الماركسية تقول ان تاريخ الانسانية المكتوب هو تاريخ صراع بين طبقات . وليس من المتعذر ان نتبين ان هذا القانون له قوة تفسيرية تشمل التاريخ الانساني بكامله كما انه ليس من الصعب ان نتبين مثلا ان التناقض الاساسي في الامبراطورية الرومانية هو على المستوى **الاقتصادي** ذات التناقض الناشب بين العبيد والاحرار . لكن ماركس لم يقبل مع ذلك ان يستخلص بصورة قبلية من هذا القانون العام ، ان الصراع الطبقي الاساسي الملموس الذي حرك التاريخ الروماني **السياسي** هو هذا التناقض نفسه ، وان كل مستويات التاريخ والحياة الرومانية ليس سوى صدى لهذا القانون في صيغته العامة . وحين قام بدراسة ذلك التاريخ الروماني دراسة ملموسة ، مستخدما ولا شك ذلك القانون العام بوصفه دليلا منهجيا علميا صحيحا ، وصل الى شيء جديد تماما غير متضمن في القانون . فبعث الى انجلز برسالة عام ١٨٥٥ جاء فيها « ان تاريخ روما حتى اغسطس ينحل بكامله في الصراع بين ملكية الارض الصغيرة وملكية الارض الكبيرة وهي معدلة طبعا تعديلا خاصا وفق علاقات العبودية » اي انه ينحل في صراع بين الاحرار الرومانيين. ان هذا التميز بين الطبقة الاساسية المستثمرة اقتصاديا في المجتمع والفئة الاجتماعية التي تمتلك طاقة النشاط السياسي المحدد للعملية التاريخية هو ثمرة استخدام جدلي سليم للقانون الاعم بوصفه دليلا للبحث ، لا قوة تفسير مجردة او تخطيطية وثنية جاهزة تغني عن رؤية التحقق الخاص للعام وتدخل من جديد السببية الميكانيكية الاقتصادية في تفسير التطور التاريخي كما تهمل العلاقة الجدلية بين مستويات الواقع وتاريخية العلاقات القانونية . وعلى هذا الاساس المنهجي الجدلي يرى الماركسيون انه لم يكن ثمة في مرحلة **انحطاط العالم الروماني** طبقة ثورية قادرة على تخطي العبودية بثورة سياسية ، فكان ان تحول، كما هو معروف ، نفس اسياد العبيد بالاضافة الى زعماء واشراف القبائل الغازية الى اسياد اقطاعيين ، دون ان يعني هذا الغاء لدور الصراع الطبقي في التطور التاريخي . وانا اذكر هذا لاعتقادي ان النظرة المجردة التخطيطية التي توحد آليا

بين العام والخاص ، بين الاستثمار الاقتصادي والصراع الاجتماعي ، بين مستوى العلاقات المادية وسائر مستويات الواقع والوعي وترجع مختلف المستويات، بتبعية سببية آلية الى مستوى واحد وتهمل الفروق التاريخية بين التشكيلات الاجتماعية ليست غائبة كليا عن الكتاب سواء في التحليل الاجتماعي او في تحليل الظاهرات الفكرية والثقافية .

* * *

آ ــ ان **التخطيطة العامة** التي نقع عليها احيانا في تحليل المؤلف **للواقع الاجتماعي** هي تلك الصورة **الثنائية المانوية** التي تقسم الوقائع والموجودات الى قوى سلبية شريرة وقوى ايجابية خيرة ، اغنياء وفقراء ، رجعيين وتقدميين. ويتعذر بعد ذلك ان نجد تمايزات وتوسطات اخرى . وقانون الصراع الطبقي يحمل هنا على الصب في هذا القالب اللاتاريخي بعد ان تضفى عليه مسحة **طوبوية اخلاقية** . والاستاذ مروة اذ يستعمل احيانا هذا المنظار الى التاريخ العربي يرى ان الصراع بين الجماهير الشعبية الكادحة والطبقات المستغلة السائدة هو القوة الايجابية **الوحيدة** المحركة لهذا التاريخ بل يذهب ايضا كما سنرى الى اعتبار الصراع الفلسفي ليس سوى انعكاس وصدى لهذا الصراع الاساسي . وبما انه يقصر الدور الايجابي التقدمي على الطبقات الشعبية فانه في بحثه الصراعات التي لا يكون فيها للجماهير الشعبية دور بارز يعمد الى نسب صفة القوى الشعبية الجماهيرية الى بعض فئات المعارضة اللاشعبية او الاستقراطية المظلومة الى حد ما . يقول الدكتور مروة « انقسم الناس لدى اعلان الدعوة الاسلامية الى فريقين : فريق الاغنياء ... وفريق الفقراء اي المعدمين منهم والمستخدمين في الاعمال والرحلات التجارية والعبيد والموالي المضطهدين ذوي الاصول غير العربية » (٣٣٣) . الفريق الاول رفض الدعوة مع انها لن تتعارض مع مصلحته القصوى ، فهو قصير النظر ، والفريق الثاني (الفقراء) وجد في الاسلام تعبيرا عن وعيه المكبوت (٣٣٣) . الا ان تمسك المؤلف بثنائية طرفي التناقض الاجتماعي الرئيسي **فقط** (٣٣٩) حرمه من القدرة على تحديد الطبيعة الايديولوجية للاسلام وتحديد عوامل تطوره ، وهو الظاهرة التي لا يمكن تفسيرها اجتماعيا بمصالح احد هذين الطرفين ، فظل مترددا في تحديد حاملها الاجتماعي . لذلك نراه يتحدث عن « **صالح العملية التاريخية** التي كانت تقتضي انتقال العلاقات الاجتماعية من شكلها البدائي الى شكل اعلى منه وارقى في طريق التطور وفقا **لمنطق القوانين العامة الموضوعة للتطور** » (٣٣٢) وهكذا تتحول ثنائية الصراع الطبقي الموضوعي بين البشر الى مستوى التاريخ المهيمن جبريا على البشر بكل جلاله وعظمته القاهرة والسائر في طريقه لتحقيق ارادته المتعالية على حركة المجتمع الواقعية . لكن في هذا الافق المنهجي المعتمد على الثنائية العامة المجردة يصبح من المطلوب ان نفسر ظاهرة عدم تأييد فقراء مكة للدعوة في مرحلتها الاولى . هنا نتعرف على ان الفئات المحرومة المستضعفة تعي قضيتها ومصالحها وعيا واقعيا ! يكشف عن رفضها ما لا يعالج مشكلتها المادية معالجة مادية (٣٨١) لقد تقاعست عن نصرة الدعوة لغياب الوسيلة العاجلة

لانقاذها من شقائها وكانت تخاف ان يكون تأجيل الثواب والعقاب الى يوم الحساب تأجيلا لحل قضيتها ، ولذلك لم تجد قبل ان تظهر التشريعات الاجتماعية في المدينة ما يبرر تحملها الاضطهاد دفاعا عن الاسلام ، هذا وان كان المؤلف قد اشار في مكان اخر الى خشيتها عواقب الانضمام علانية الى الدعوة. لكن على ضوء هذا التحليل يغدو من المتعذر تفسير انتشار عقيدة اليوم الآخر والقيامة في اوساط الفئات الدنيا وهيمنة الايديولوجيا الدينية مع انحطاط العالم القديم وخلال القرون الوسطى وتلهف المسحوقين الذين سدت امامهم ابواب التحرر الواقعي الى الخلاص الاخروي . ونكتفي هنا بالاحالة الى دراسات انجلز الهامة فيهذا المجال. ان الدين يمثلمنذ تعمق التناقض الطبقي وعيالتبعية والاضطهاد ويعبر عن رغبة في الخلاص السماوي ، انه وعي الفئات المظلومة والمضطهدة والمهددة في حياتها حتى عندما يعدّل وظيفيا ليصبح ايديولوجية تبريرية للطبقات السائدة . لكن هذا حكم عام ليس الا . . اما التاريخ الملموس للايديولوجيات الدينية فشديد التعقيد والتناقض والتعرجات . ولا شيء يغنينا عن نبذ القوالب المجردة اللاتاريخية الطوباوية واجراء تحليل موضوعي ملموس اذا اردنا ان نفهم كيف بزغ الوعي الديني الاسلامي وكيف تحول الى ايديولوجيا سائدة . يقول المؤرخ الماركسي الالماني ارنست فرنر Werner « ليس ثمة في المصادر ما يشير الى وجود معارضة اجتماعية من الفقراء والعبيد التفت حول النبي . وربما كان من الاولى ان نفكر بحركة فئة **وسطى** كانت مستاءة من الاوساط الحاكمة في مكة » . يتحدث فرنر اذن عن طرف ثالث معتمدا في رايه هذا على تحليلات المستشرق الانكليزي الشهير مونتغمري واط . ان ابراز كل من الباحث الماركسي والمستشرق الانجليزي لدور الفئات الوسطى في نمو الاسلام لا يتفق مع الثنائية الطوباوية القائمة على وجود طرفي تناقض رئيسيين فقط ، ويضعف من قوة الحجة التي فحواها ان المستشرقين البرجوازيين جميعا ظلوا حبيسي مواقف مثالية لا ترى المنجزات الفكرية في تاريخيتها وان حلولهم كشفت عن التخبط وعدم القدرة على التصالح مع روح العلم المعاصر . وعندي ان هذه الحجة ترتدُ على اصحابها ، ولا سيما حين نقول ان ايديولوجيا الاسلام تعبر عن وعي الفقراء المكبوت ولكن يتقاعس عن نصرتها الفقراء ، لا لعجزهم عن الاسهام النشيط في كفاح اجتماعي قادته الفئة الوسطى ، بل لوعيهم ان عقيدة اليوم الآخر تؤجل حل قضيتهم . هل كان الفقراء على هذه الدرجة من صحوة العقل والتحرر من التصورات الاخروية ؟ الم يسخر ارستقراطيو مكة من عقيدة اليوم الاخر ؟ وفي اي وسط اجتماعي ظهرت هذه العقيدة ؟ ثم اليس مما يلفت النظر انه مع ظهور التشريعات الاجتماعية التي جعلت الفقراء يلتفون حولالاسلام ومع تأسيس وتوطد الحكومة الاسلامية ايضا ، اشتد ميل ارستقراطية مكة لتبني قضية الاسلام ؟ فكيف تدخل هذه الامور في الصراع بين الطرفين الرئيسيين ؟ وبعد ماذا تمثل ايديولوجيا الاسلام اجتماعيا وسياسيا ؟ وكيف تطورت آفاقها ؟ وماذا تعني الدعوة القرآنية الى الايمان باليوم الآخر والقيامة

وهو احد المحورين المركزيين في الاسلام المكي كما يقول المؤلف؟: وكيف ابتعد يوم القيامة ليفسح المجال للنشاط الدنيوي السياسي والحربي ؟. انها مسائل تحتاج الى جواب . وفي رايي ان المادة المتوافرة في الكتاب كان يمكن ان تقدم الجواب لو تم التخلي نهائيا عن الثنائية الطوبوية التي ستظهر ايضا لتفسير الانتفاضة على الخليفة عثمان . يقول الدكتور حسين مروة ان الانتفاضة على عثمان «حملت مضمونها المطلبي **الجماهيري** الصريح المحدد بقضية اجتماعية سياسية » وتحدث في مكان اخر عن ثورة البسطاء ضد عثمان ودولته شبه الاقطاعية (٤٣٧) وهكذا اصبح من عرف بممثلي الامصار وطلحة والزبير وعائشة وبعض انصار علي ممثلين للجماهير الشعبية، لا لجزء كبير من اسياد العرب والاستقراطية الجديدة الفاتحة المستاءة طبعا من حكم عثمان وتصرفاته او الطامعة في السلطة . ان هذا ببساطة غير صحيح ، وان كانت كل فئة طامحة سياسيا ترغب في استمالة الجماهير احيانا الى جانبها وتبني مطالبها ثم استخدامها او الابتعاد عنها .

وعلى نفس الغرار يعتبر المؤلف غيلان الدمشقي شهيد الدفاع عن حقوق المظلومين عموما دون تحديد (٥٧٢) . ويعتبر القدرية دعوة المظلومين لان يستخدموا حرية ارادتهم وفعلهم هذه في العمل للخلاص من ظلم الامويين (٥٧٤) فالقدرية تطالب برد حقوق الناس الى اهلها اذ ان بني امية يسفكون الدماء ويغتصبون اموال المسلمين ثم ينسبون اعمالهم الى قضاء الله وقدره . لكن من هم اهل هذه الحقوق ؟ وما هذه الحقوق ؟ وما هي **اموال المسلمين** التي تجلى ظلم الامويين في حرمانهم منها ؟ ان المسلمين هم هنا بالدرجة الاولى الفئات العربية المشتركة في الفتوحات اما اموالهم فهي ما اخذ من عسكر المشركين من غنائم وما افاء الله عليهم من اموال المشركين ومن اهل القرى والمدن خراجا وجزية وما خصصلهم من الاعطيات. وقد ادخلالامويون جزءا منها في **مال الله**. فتاريخ القدرية المأسوي هو تاريخ صراع دار بين الحكم الاموي والمسلمين اي الفئات العربية العليا اللائذة بالدولة العربية الاسلامية ، على كيفية التمييز بين مال الله ومال المسلمين وعلى اسلوب توزيع الاموال والاعطيات . ومع اعجابي بالمضمون الانساني الكفاحي في تراث القدرية الا انه من الضروري ان توضعالوثبة القدرية في حدودها التاريخية والاجتماعية والفكرية بوصفها **سلاحا ايديولوجيا كلاميا في يد فئة عربية فاتحة اي فئة اسياد حرمها الامويون من الاموال والاعطيات اي بكلمة اخرى من الريع الاقطاعي**. يقول الدكتور مروة بحق ان التربة الاجتماعية التي اخصبت فيها القدرية هي التربة العربية ، (ص ٥٦٩) فلا يصح اذن القول بان القدرية كانت تلقى استجابة واسعة من جماهير الامصار (ص ٥٦٨) اذ من الواضح انها كانت تلقى استجابة بالدرجة الاولى من بعض فئات الارستقراطية الجديدة واشراف القبائل المعادية لبني امية ولتحكمها بالسلطة وبتوزيع الاعطيات والاموال . وهذه الفئات العربية هي التي لم تقبل حكم الامويين الملكي الوراثي قدرا الهيا عليها ، وقد كانت لا تزال تعيش في ظل بقايا **الديمقراطية العسكرية** ولا تزال تشهد تنازع الامويين مع اخصامهم على الخلافة.

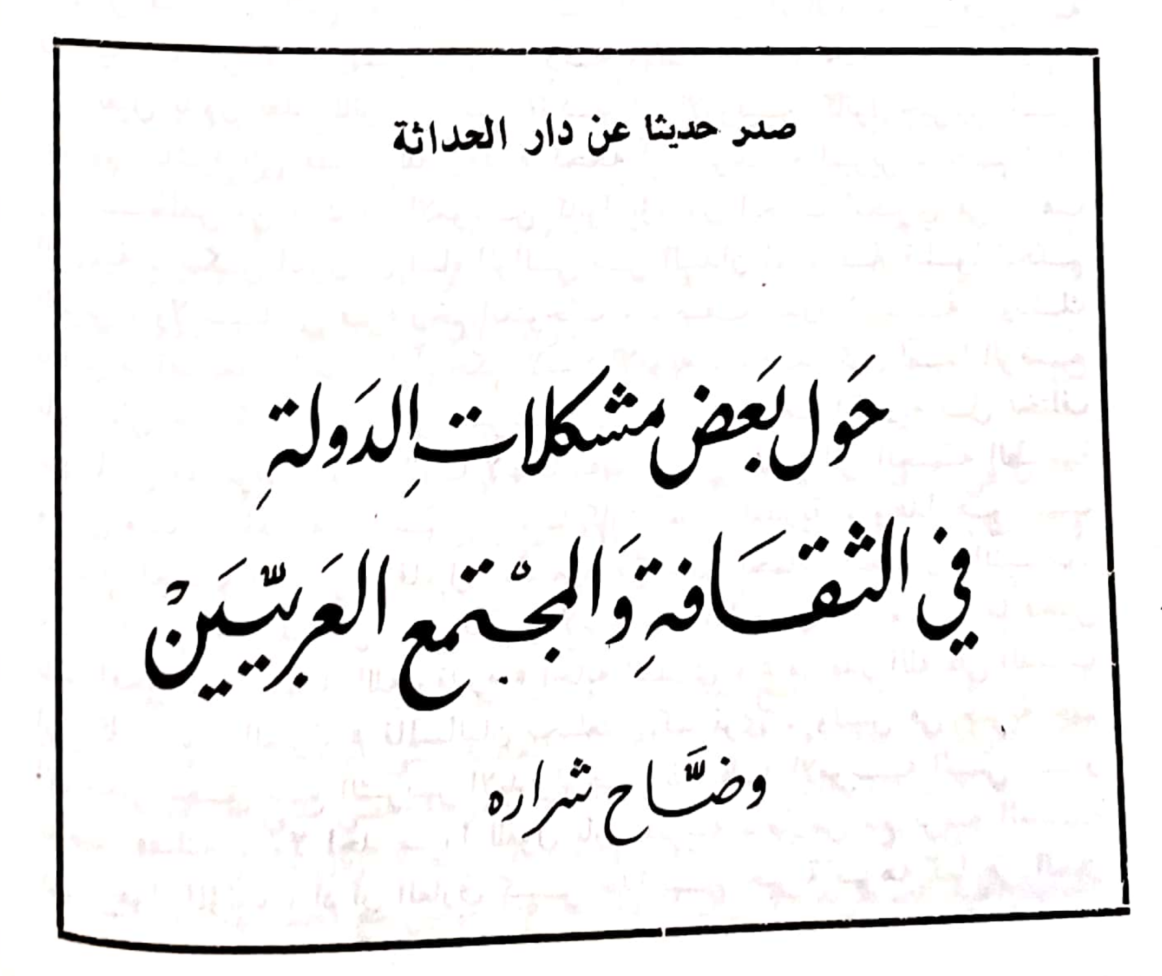
وهذا هو معنى قول الحسن بن محمد بن الحنيفة ان غيلان هو «حجة الله على اهل الشام» . وفي ظني ان الخليفة عمر بن عبد العزيز حين استدعى غيلان ليعينه في أصلاح شؤون المسلمين لم يكن يتوجه الى ممثل الفقراء العرب حقا ولا الى ممثل الطبقات المضطهدة في البلدان المفتوحة . ان الصراع بين الامويين والقدرية كان يجري فوق ارضية السيادة العربية التي لا جدال فيها ، والاقرار الضمني بتحول الفئات العليا العربية من مهاجرين وانصار وارستقراطية مكة واشراف القبائل الى نبالة اقطاعية حاكمة على صعيد الخلافة بكاملها ، وان كان هذا كله يتم في اطار صراعات داخلية وعملية انتقال من الديمقراطية العسكرية الى تكريس الملكية الاستبدادية الوراثية التي استقرت فعلا حين استطاع عبد الملك بن مروان ان يقول « من قال لي بعد مقامي هذا : اتق الله ، ضربت عنقه »!

ولو وضعت القدرية في شروطها التاريخية والايديولوجية الخاصة لكان من الممكن ان تكون نموذجا لتحليل تاريخي عميق يكشف ابعاد جديدة لتطور المضمون الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني للعلاقات القائمة آنذاك بين مفاهيم مال الله ومال المسلمين وحق الله وحقوق المسلمين ثم مفاهيم الله والاسلام والصالح العام والفتح والاقطاع والامامة والخلافة وملكية الدولة والملكية الفردية ثم علاقة الديمقراطية العسكرية بكل من نمط الانتاج الاسيوي والاقطاعية الشرقية الخ ...

ان هذا الفهم المجرد هو الذي ساق المؤلف الى ان يعتبر القدرية نقيضا لجبرية جهم بن صفوان التي نمت اول نموها كما يقول المؤلف بحق في بيئة فارسية ، والتي لا يعنيها شأن القدرية ومضمونها الاجتماعي والسياسي، وان يقبل بدون نقد المأثورات التي تؤكد ان الامويين كانوا جبريين نسبوا افعالهم مباشرة الى قضاء الله وقدره كحجة ايديولوجية لتبرير سلطتهم(٥٧٩) وان يستخلص من ذلك ان الامويين كانوا يؤيدون الجانب الجبري في مذهب الجهمية . يمكن القول ان ابناء الموالي من البلدان المفتوحة قبلوا الحكم العربي ، ولا سيما في فترة زخم الفتوحات ، بوصفه قدرا لا رد له ، وذلك بعكس موقف بعض العرب ازاء حكم الاسرة **الاموية** . وقد يكون **لهذا الوضع** تأثير على جبرية جهم ، لكن جبرية جهم ليست نقيضا للقدرية بل تختلف عنها في مضمونها ومسائلها لانها مفهوم كوني يشير الى الحتمية الطبيعية وليس مسألة اخلاقية سياسية ، كما كانت عليه القدرية ، وهذا هو سبب اهتمام الجهمية بتفسير الافاعيل الطبيعية في عالم الجماد والحيوان والنبات. وقد ذكر احمد امين في فجر الاسلام انه اذا قال الجهمي « ما فحص طائر افحوصا الا بقضاء الله وقدره » اجابه القدري ، « ما قدر الله على الذئب ان ياكل حقوق الفقراء » فالمسألتان مختلفتان كما نرى . وليس في جبرية جهم اي عنصر يتفق مع التبرير الايديولوجي للسلطة الاموية التي ثار عليها فقتلته . ولا اجد مبررا للقول بان جبريته تتعارض مع نزعته العقلية كما يقول المؤلف ، اذ ان الفارق كبير جدا بين جبرية منزهة كما هي الحال

عنـد جهم وجبرية المشبهة . والشهـرستاني قد نفذ الـى هذه الحقيقة حين قال « جبريـة جهم هي التعطيل المحض » . ومن هنـا الاتجاه العقلاني عنـد جهم لتصور العلاقـة بيـن الله والعالم واضعافه الوظيفـة التبريرية الاجتماعية لفكرة العالم الآخر والعزاء الديني.وليس من الصحيح اعتبار الجبرية عمومـا معارضة للنشاط الانساني والروح الكفاحية . فقد اعتبر انجلز اصـلاح كالفـن المتفق مع الجبريـة استجابة لحاجات البرجوازيـة الاكثر تقدمـا . وقد كانت كنيسـة كالفـن جمهوريـة ديمقراطيـة لا محل فيهـا للملـوك والاسيـاد الاقطاعيين والكهنـة .

ان النظرة التجريدية اللاتاريخيـة التي ترد كل التناقضات الى ثنائيـة الجماهيـر والسادة او الاقتصاد الاقطاعي واقتصاد المدينـة والتي تحول بصورة آليـة الاستثمار الاقتصادي الى معارضـة اجتماعيـة وسياسية وفكرية هي وراء قول المؤلف ان علم الكلام كان في البدء « شكـلا فكريا من اشكـال التحول الكيفي لتراكمـات النقمـة الاجتماعيـة اي نقمـة جماعـات الموالـي وشغيلـة الارض وصغار مالكي الارض وشراذم من العبيد .. وعدد كثيف مـن الفقراء والمعدميـن فـي المـدن » (٨٣٩) فهـل كـان العبيـد والفقـراء والمعدميـن ممثلون ايديولوجيون يعبرون بنشاطهـم **الكلامي اللاهوتي** عـن مطامحهـم ؟ الـم يزدهـر علم الكلام في اوساط الاسياد واتباعهم مـن الموالي والفئات الغنيـة



والارستقراطية ؟ وكيف يمكن ان نجمع بين حياة العبيد والفقراء والمعدمين والتنظير الكلامي ؟ اني اعترف بصراحة اني لا استطيع تصور ذلك . وما يغيب هنا في رايي ليس النظرة الجدلية الملموسة لتميز الفئات الاجتماعية المختلفة وحاجاتها وشروط حياتها وامكانياتها الايديولوجية والنظرية فحسب بل تحليل تعقد العلاقات الخاصة بين الايديولوجيا الاسلامية وممثليها من جهة والسلطة السياسية وقاعدتها الاجتماعية من جهة اخرى .

فمع انقضاء عهد الخلفاء الراشدين الذي كانت تتغلب فيه ملامح الديمقراطية العسكرية الدينية التي وجدت تعبيرا عنها في ما يسميه ماسينيون « الحكم الالهي القائم على المساواة » وتأسيس خلافة الامويين الملكية الوراثية الشرقية التي بدت منافية لبساطة الاسلام الاول ومع توسع واغتناء النبالة الاموية والعسكرية والقبلية المؤيدة لها ونشوء فئة واسعة من الاقطاعيين العرب مالكي الاراضي ، مع كل هذا ظهر تحول ايديولوجي جديد في الاوساط القادرة على ممارسة النشاط الفكري الايديولوجي من اسياد العرب ومواليهم . وقد ادى هذا التحول فعلا في النهاية الى فك وحدة الامامة والخلافة . ان الامويين لم ينجحوا في استمالة اهم اجزاء فئة الصحابة والتابعين والفقهاء والزهاد وحفظة القرآن والحديث وسائر الاوساط الدينية . ان هذه الفئة المتسعة باستمرار ، والتي كانت لا تزال اشد تعلقا بمثل الاسلام الاولى واحتجاجه على اتساع الهوة بين الملأ الاعلى والمستضعفين من الفئات الاخرى ، لم تنظر في غالبيتها بعين الرضا الى سياسة الامويين وحبسهم الاموال عن المسلمين واخذت تمثل اكثر فاكثر قوة ايديولوجية اسلامية مستقلة عن الخلافة . ويبدو ان الامويين لم يكترثوا كثيرا لهذا الامر اولم يدركوا خطورته وآثروا الاعتماد على تنشيط العصبية القبلية والعربية والفعاليات الادبية المناسبة لها وعلى ايجاد جهاز اداري يساعدهم في تسيير شؤون الدولة وعلى تقوية النبالة الحربية . ولم يطلبوا من الاوساط الدينية سوى ان توفر غطاء ايديولوجيا دينيا رسميا لحكمهم دون ان يظهروا الا في النادر حمية دينية حارة . ولقد استهانوا بادىء الامر بالتحولات الايديولوجية الاسلامية الجديدة في اوساط الموالي ولم يولوا الفعاليات التجارية والحرفية التي يمارسونها اهتماما يذكر . وقد اخذ يظهر اكثر فاكثر التعارض بين متابعة سياسة الفتح وازدهار اقتصاد المدينة . ولعل الامويين انفسهم قد ساهموا واقعيا بسياستهم في ايجاد هذا الازدواج بين الامامة والخلافة وفي توحيد كثير من المؤمنين حقا من العرب والموالي في معارضتهم . وهكذا وجد ممثلو اقتصاد المدينة وممثلو الارستقراطية العربية المستاءة في الاسلام سلاحا ايديولوجيا قويا في مناوأتهم لسياسة الامويين الحربية والاقتصادية والضريبية واساسا للتحالف بين قسم كبير من الموالي والمعارضة العربية الارستقراطية يعتمد المساواة في

العقيدة . والمذاهب السياسية والدينية والفقهية التي نشأت في العصر الاموي من شيعة وخوارج وقدرية ومرجئة وجهمية وفقهاء وكل من آثر الحياد في الصراعات القائمة وحلقات الحسن البصري الخ . ساهم كل منهم باسلوبه الخاص في الفصل ، وان ليس بصورة مطلقة ، بين الخلافة والامامة . وكان هذا شرطا سياسيا - دينيا لاحتدام الصراعات وارتقائها الى مستوى فكري ولنمو علم الكلام والنظر العقلي . وهكذا اصبح مستساغا ان يكون خليفة المسلمين على شؤون الدنيا في دمشق عاصمة السياسة والادارة وان يكون امام الدين الحسن البصري في البصرة عاصمة الاسلام يشرح العقيدة ويفتي في شؤون المسلمين . وبروح هذا الفصل ينبغي ان نفهم قول خالد بن معدان احد اتباع معبد الجهمي القدري حين سيق معبد الى القتل « ان البلاء كل البلاء اذا كانت الائمة منهم » (٥٦٥) اي من بني امية . فالتصور الذي اخذ يسود آنذاك يقوم اذن على ان الامامة شيء والخلافة شيء آخر . وحتى الاوزاعي الذي قيل انه افتى هشاماً بن عبد الملك بقتل غيلان الدمشقي اعتزل الصراعات واكتفى بأن يقدم للحكام النصح والارشاد ، الا انه لم يكن ممالئا للامويين ولا بوقهم الايديولوجي . وفي اطار هذا الفصل المتزايد بين الامامة والخلافة نشأت في ما بعد ايديولوجيا الاعتزال .

ان ممثلي الاسلامية الايديولوجية المستقلة عن الخلافة الاموية ، وان كان بعضهم يدخل احيانا مطامح المضطهدين في مادته الفكرية ويستنفرهم في نشاطه السياسي ، الا انهم كانوا يعبرون عن مطامح تلك الفئات العربية العليا التي اخذت تتحالف مع الفئات الوسطى ومع مواليها وعلى الخصوص في العراق ثم مع الارستقراطية الفارسية في معارضة حكم الامويين .

ولقد سقط الامويون امام قوة الرابطة الاسلامية التي سوّت بين العرب والفرس فكان هذا السقوط من الناحية الايديولوجية - التاريخية انتصارا وترسيخا للاسلام بوصفه ايديولوجيا سائدة رفع العباسيون رايتها عاليا كما كان ترسيخا للخلافة الاسلامية .

لكن اذا كان العباسيون لا يعكسون بطبيعة الحال مصالح الجماهير الشعبية وكان علم الكلام يعبر عن النقمة الاجتماعية للفئات الدنيا كما ذكر المؤلف فكيف تسنى للمعتزلة ، وهم الذين كانوا يؤلفون معارضة فكرية ايديولوجية لسلطة الدولة الاقطاعية ان يشيدوا بناء ايديولوجيا لحكم المأمون والمعتصم والواثق ؟ هذه هي الاشكالية التي يضعها امامنا الاستاذ مرّوة . واذا كان ينبغي علينا ، كي نستطيع تفسير هذه الظاهرة ، ان نفصل بين المعتزلة والنقمة الاجتماعية الشعبية ، مع افتراض ان المعتزلة قوة معادية للاقطاع ، فلم يبق الا ان هناك قوة اجتماعية اخرى تستند اليها

ايديولوجيا الاعتزال . وهذا صحيح جزئيا . لكن الاستاذ مروة يقول « ان المأمون جاء الى سدة الخلافة بعد صراع دموي بين زعامات القوى الاقطاعية وامرائها التي كانت تؤيد اخاه الامين وبين القوى الاخرى الممثلة لاقتصاد المدينة هذه القوى التي كانت تساند المأمون » (٨٥٤) وقد ازيحت هذه القوى عن مراكزها في عهد المتوكل وحلت محلها قوى اخرى ساندت الفكر المحافظ (٨٥٦) . فماذا تعني هذه الثنائية المجردة الجديدة؟ الاقطاع كله من جهة واقتصاد المدينة من جهة اخرى ؟ (بعد ان استبعدنا الجماهير الشعبية لاستحالة توحيد مصالحها مع مصالح العباسيين) انها تعني باللغة الحديثة ، وان لم نرد ذلك ، ان البرجوازية الاسلامية كانت حاكمة منذ استلام المأمون السلطة حتى المتوكل . وهذه النتيجة الخطيرة هي ثمن تبرئة المأمون طوبويا من كونه اكبر الاقطاعيين ، او من كونه يستند ايضا الى مصالح ودعم اولئك الاقطاعيين الذين يتكيفون مع ازدهار اقتصاد المدينة وتعزز مركزية السلطة ولا يعارض سوى بعض مصالح الاقطاعيين الاخرين الذين يؤثرون الاستقلال بشؤونهم وهيمنة الاقتصاد الطبيعي والفوضى الاقطاعية والتحرر من اعباء مركزية الحكم . ولكن حتى هذا التحديد الجديد الذي اقدمه والذي يبدو اكثر معقولية لا يخلو من النظرة المجردة التخطيطية ، اذ لم تكن الفروق في الحقيقة بين اتجاهي الامين والمأمون بهذا الوضوح والتميز . ولتحديد هذه الفروق ثم تحديد طبيعة حكم المأمون والمعتصم يجب تحليل كل العناصر التي تدخل في مضمون الوقائع التاريخية وملابساتها مثل صراع العرب والفرس وترتيب الفئات الاجتماعية وحالة الفلاحين واساليب جباية الخراج والصراع القبلي والتجارة الخارجية وتقدم المعارف والعلوم وتعاظم دور الجيش وتوسع جهاز الدولة، وانتفاضة بابك الخرمي ضد المأمون واخيه المعتصم ، التي تطلب القضاء عليها الاستعانة بالجند الترك هؤلاء الذين كان تزايد نفوذهم في زمن المتوكل عاملا اساسيا في اضطهاد المعتزلة . وليس ادل على الطبيعة الاقطاعية لسلطة المأمون ، رغم تنشيطه لاقتصاد المدينة من قصة عرسه على بوران بنت الحسن بن سهل حيث نثر ابوها على الهاشميين والقواد والكتاب والوجوه رقاعا باسماء ضياع وجوار ودواب الخ .. وبلغت نفقة والد العروس خمسين مليون درهم فأمر المأمون له عند انصرافه بعشرة ملايين درهم واطلق له خراج فارس وكور الاهواز لمدة سنة . وليس المقصود مما تقدم الاساءة الى دور المأمون الحضاري الايجابي بل التأكيد على ان هذا الدور ليس مرتبطا بتمثيل مصلحة الجماهير ولا تمثيل مصالح التجار وحدهم . وليس كل ما تقدم سوى ملامح جزئية في صورة تاريخية معقدة . لكن هذه الملامح تكفي لرفض الفكرة القائلة بأن القوى التي ساندت المأمون معادية كلها للاقطاع ، برجوازية ! هذا الى جانب ضرورة الاشارة الى ان ممثلي اقتصاد المدينة لم يكونوا مستقلين تماما عن الاستثمار الاقطاعي للارض ولا معارضين لجوهر

العلاقات الاقطاعية ولا طامحين الى تأسيس حكم بديل عن حكم الخلافة العباسي او غير العباسي .

* * *

ب ـ ان النظرة التخطيطية التجريدية التي تعتمد غالبا على التقسيم الثنائي لعناصر الواقع المعقد ذي المستويات المتعددة لا تظهر في ارجاع تناقضات الواقع الاجتماعي الى تعارض مطلق لا جدلي فحسب بل تظهر ايضا **في ارجاع محتويات الوعي الى ثنائية فكرية** ترتد هي بدورها الى تناقض اجتماعي ـ اقتصادي وحيد . وهنا تبرز على الخصوص **الصفة اللاتاريخية** للتخطيطة الثنائية الجاهزة . يقول الدكتور مروة في المقدمة :« ان الحكام حين كانوا يضطهدون الفلسفة والفلاسفة لم يكونوا ينساقون الا مع ايديولوجيتهم هم كحكام مسيطرين وكممثلين لنظام اوتوقراطي اقطاعي . فهم بحكم ذلك يضطهدون كل فكر لا يحتملون انه يذهب في مسار يمكن ان يتواصل مع ايديولوجية « الراي العام » او الجماهير وان بصورة موضوعية مستقلة عن وعي الفلاسفة المباشر » (٩٢) وانها لاطروحة اخرى خطيرة ان نتصور ان اضطهاد الفلسفة كان بسبب ضلة لها مع مطامح الجماهير. فالفلسفة سواء كانت مادية او مثالية لم تكن لا عند الاوائل ولا في القرون الوسطى معنية كثيرا بالتواصل بشكل ما مع ايديولوجيا الجماهير، التي لم تكن هي بدورها آنذاك تكترث بالرقي النظري الفلسفي ، بل ان يقظة الجماهير الروحية قد ادت في مرحلة انحطاط العالم القديم ونشوء الاقطاعية وتطورها الاول الى سقوط الفلسفة واضطهاد ممثليها . ان الفلسفة كانت دائما ايديولوجيا فئات سائدة او فئات متوافرة لها تاريخيا الشروط الواقعية للطموح الى السيادة . واذا صح القول ان المثالية اليونانية تعبر عن مطامح ارستقراطية مالكي العبيد ، ـ وهذا ليس دقيقا ـ المظلومة والمضطهدة بل انها ، اذا جاز لنا ان نحدد حاملها الاجتماعي ، اقرب ما تكون الى تمثيل مصالح ما يعرف بديمقراطية مالكي العبيد . وقد كانت خطوة كبيرة الى الامام ان يكون للمسحوقين والفقراء والعبيد وعي ايديولوجي مستقل خاص ، وان بشكل ديني او سياسي او اخلاقي . وعلى العموم فقد كانت الاوضاع الايديولوجية للفئات الشعبية ابعد ما تكون عن النظر العقلي الخالص ثم اخذت مع انحطاط العالم القديم تتشبع بقوة بالوعي الديني . وانجلز يذكر بالنسبة للقرون الوسطى ان الانتفاضات الجماهيرية كلها كانت ترتدي بالضرورة رداء دينيا . الا ان النظرة التجريدية الثنائية قد تزين للباحث ان يرى مثلا في الدهرية المادية التي انتشرت في اوساط ارستقراطية مكة عشية الاسلام تعبيرا ايديولوجيا عن مطامح «الرعاع» والعبيد والمستضعفين الذين كانوا يجنحون في الواقع اكثر فاكثر الى

التدين ، حتى حين يحتجون على صعوبة اوضاعهم وتعاستهم ويكافحون واقعيا في سبيل تغييرها . وفي العصور الحديثة وفي عصرنابالذات، مع تحرك الجماهير الشعبية لتأكيد سيادتها ولانتزاع السلطة السياسية اصبح الرقي النظري مطلبا من مطالب الايديولوجيا الثورية ، كما اصبح من الضروري ايضا ان تتحرر هذه الايديولوجيا مما قد يعلق بها من دروشة ومسكنة لانها ليست ايديولوجيا ضحايا او معذبين يتحرقون الى خلاص وهمي او يلوذون بقوى اخرى تقدم لهم حبل النجاة ، بل ايديولوجيا ثوار يريدون هم انفسهم قلب اسس الحياة والعالم فعليا ، ويلزمهم لذلك تأسيس علمي لممارستهم العملية الثورية وتنظيمهم الكفاحي ، وذلك بعد ان توافرت الشروط التاريخية لتحقيق هذه المهمة فعليا . وهذه الايديولوجيا الثورية المعاصرة ترفض الاتحاد مع لحظات العجز والوهن والوهم في الحركات الشعبية السابقة ، لكنها من جهة ثانية تتعاطف مع مطامح كل المضطهدين في كل العصور الى الحرية والحياة الافضل والمساواة والسيادة والسعادة والتنظيم العقلاني للحياة والى التعبير الثقافي عن هذه المطامح ، وتستلهم على الدوام عزمهم الكفاحي البطولي وانسانيتهم العميقة .

ومسألة الصراع بين المادية والمثالية تستحق وقفة خاصة هنا لانها تمثل اهم شكل للنظرة التخطيطية على صعيد الفكر النظري . فالمنهج المادي التاريخي يؤكد ان الصراع الفلسفي يجري دائما من مواقع اجتماعية وسياسية متعارضة وان الفلسفة كانت ولا تزال ذات مضمون طبقي سياسي . ولكن هل يتطابق هذا الحكم الصحيح مع القول بان تاريخ كل الفلسفة كان على نحو مباشر صراعا بين المادية والمثالية وان الصراع الايديولوجي الاساسي في القرون الوسطى جرى داخل الفلسفة بوصفه صراعا بين تيارات فلسفية وان المادية هي فلسفة الطبقات الكادحة التقدمية بالضرورة وان المثالية هي فلسفة الطبقات الرجعية ؟ لا احد يتبنى هذه الاقوال حرفيا . لكن هل تحررنا نهائيا من آثار هذه النظرة ولا سيما من الناحية المنهجية ؟ لنترك تقدمية **فشته** المثالي ومحافظة **هوبز** المادي جانبا ولنعد الى صلب الموضوع .

كتب انجلز في « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية» ان المسألة الاساسية الكبرى في الفلسفة وعلى الاخص في الفلسفة **الاحدث** هي مسألة العلاقة بين الفكر والوجود ثم قال « لقد تحتم على الناس منذ العصور الموغلة في القدم ان يفكروا بعلاقة .. النفس بالعالم الخارجي .. لكن هذه المسألة لم تطرح في حدتها التامة ولم تنل معناها الكامل الا عندما استيقظت الانسانية الاوروبية من نومها الشتوي الطويل .. وهذه المسألة التي لعبت في الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى دورا كبيرا قد

اتخذت بالنسبة للكنيسة الشكل الحاد التالي : هل خلق الله العالم ام انه قديم ؟ » وتحليل انجلز هذا يبين ان هذه المسألة قد ظهرت في صيغتها البدائية قبل نشوء الفلسفة واتخذت في القرون الوسطى الاوروبية شكل مسألة قدم العالم . ولم تطرح صراحة ومباشرة بكل حدتها بوصفها المسألة الاساسية الكبرى ، الا في الفلسفة الحديثة وعلى الاخص في الفلسفة الاحدث .

فالمسألة الاساسية الكبرى هي اذن ثمرة متأخرة لتطور الفكر الفلسفي ،ثمرة كل التجربة التاريخية النظرية تماما ،كما ان الصراع الراهن بين العمل وراس المال هو ايضا ثمرة لكل تطور المجتمع البشري . فالمسألة الاساسية الكبرى في الفلسفة هي الشكل المنطقي الكلاسيكي الارقى الذي به يمكن ان نفسر تاريخ مراحل التطور الفلسفي السابق دون ان يكون هذا التطور مطابقا تماما لها او مجرد تمثيل حسي لحركتها .

واذا كان انجلز يقول ان هذه المسألة لعبت دورا كبيرا في القرون الوسطى في صيغة مسألة قدم العالم فمعنى ذلك انها لم تظهر آنذاك بوصفها صراعا صريحا بين المادية والمثالية ، ما دام قدم العالم لا يلغي بالضرورة اولية الفكر (العقل ، الله) اي المثالية ، دون ان ننسى طبعا ان الفلسفات المثالية ليست على مسافة واحدة من الفلسفة المادية . فالتحقق التاريخي الخاص قد عين هذه المسألة ونفاها جزئيا اي انه وضعها في سياق عملية تاريخية لم تفض هذه المثالية فيها مضامينها الا في العصر الاحدث . ولا شك عندي ان المسألة الاساسية ذات اهمية منهجية حاسمة لكنها ليست بقوة ورسوخ القضايا الاساسية في المادية التاريخية . والمهم انه لا يجوز ان تعامل كتخطيطية جاهزة بل يجب ان نعيد بالبحث الملموس تأسيسها . ثم ان ماركس قد قال في الاسرة المقدسة : « تساءل دون سكوتس عما اذا كانت المادة تفكر، ولتحقيق هذه المعجزة ارغم اللاهوت نفسه على التبشير بالمادية . وكان الى ذلك اسما . ان الاسمية هي عنصر رئيسي لدى الماديين ، كما انها بوجه عام التعبير الاول عن المادية » . فالمادية عند دون سكوتس هي اذن عنصر في نسق مثالي لاهوتي . واذا ربطنا بين جملة ماركس وقضية انجلز اتضح لنا ان الانساق الفلسفية تعج بعناصر لا تعتبر ، الا في ما بعد ، عناصر متناقضة اي بالقياس الى المستوى الارقى الذي يكشف عنها من منظوره . ولو عدنا الى مدخل ماركس الشهير الى نقد الاقتصاد السياسي عام ١٨٥٧ لوجدنا تحليلا ذا دلالة شاملة يساعد على فهم هذه العلاقات الفلسفية ــ التاريخية . يبين ماركس اننا نستطيع ان نفهم بنية الانتاج وعلاقاته في المجتمعات السابقة بفهمها في المجتمع البرجوازي ، واننا لا نستطيع ان نستوعب تلك الملامح والعلاقات البسيطة التي وجدت في الماضي والتي اكتسبت معنى كاملا في ما بعد الا عندما يكون الشكل الارقى نفسه قد

تمت معرفته ، فهو الشكل الذي تعتبر الاشكال السابقة ارهاصات له . واذا كان الاقتصاد البرجوازي يعطينا مفتاح المجتمعات السابقة فمن المقبول تماما من ناحية جدل المنطقي والتاريخي ان تقدم المسالة الاساسية في الفلسفة الحديثة منهجيا ، مفتاحا لدراسة الاشكال الفكرية السابقة . ولكن كما ان هذا لا يحصل بمحو او تجاهل الفروق التاريخية ، بحثا عن بنية المجتمع البرجوازي في التاريخ الاسبق بل بالاقرار بان مقولاته لا تملك شيئا من حقيقة اشكال الماضي الا بعد ادخال بعض التعديلات عليها كما يقول ماركس ، كذلك لا يجوز وضع المسالة الاساسية في تاريخ الفلسفة الا مع بعض التعديلات ومع اخذ كل الفروق التاريخية بعين الاعتبار . هذا بالاضافة الى خصوصية تاريخ الفلسفة . وحين يقول ماركس ان الاسمية هي بوجه عام التعبير الاول عن المادية فهو يؤرخ هنا للمادية الحديثة الصريحة لا لارهاصاتها التاريخية ، والواقع ان الاسمية رغم علاقتها القوية بتطور المادية في العصور الحديثة ورغم انها عنصر هام اثر تاريخيا في تكون المادية الانجليزية الا انها ليست عنصرا ماديا بالضرورة . فاسمية اوكام ساهمت رغم دلالتها الايجابية والمادية في توجيه التطور اللاحق للمنطق في اتجاه مثالي شكلي ، وتلميذه نيقولا دوتركور Nicolaus d'autricourt اتجه اتجاها مثاليا ذاتيا . ومعروف للجميع توفيق بركلي بين الاسمية واللامادية وتوفيق هيوم بينها وبين اللاادرية . وما كان من الضروري سوق هذه الملاحظات الاولية حول العلاقة التاريخية بين المادية والمثالية لولا ان الاضطراب في بلادنا في هذا المجال شديد وفادح . والاستاذ مروة قد انتبه الى مخاطر هذه النقطة حين استخدم مصطلح النزعات المادية مميزا بينه وبين ما هو مستكمل لعناصر المفهوم العلمي الكامل المعاصر للمادية . الا ان هذا التمييز لم يكن كافيا ، اذ كيف يمكننا ان نحدد المسألة الاساسية الكبرى في فلسفة القرون الوسطى ؟وهل يجوز الحديث عن مسألة فلسفية كبرى خلال القرون الوسطى الاوروبية والعربية ؟ ثم ما هو محل الفلسفة في الحياة الفكرية عموما وما هو المحرك الفكري للتطور الايديولوجي ؟ لا اعتقد ان الاجوبة عن هذه الامور جاهزة كما يظن ؟ لذا كان من الواجب ان نعمد الى دراسة تطور الحياة الفكرية في الفكر العربي الاسلامي دراسة ملموسة وفقا لمبدأ التاريخية الذي اعلنه المؤلف اي عرضها في شروطها التاريخية الخاصة ومن وجهة نظر الحاضر . وهذا لا يقتضينا ان نقوم سلفا بتوظيف دراسة هذا الفكر العربي الاسلامي من اجل البحث عن عناصر مادية متفرقة في التراث ، بل ان نقوم بعرض حلقات التطور الفلسفي على نحو يمكننا من تحديد ملامح وصراعات العصر الفكرية والفلسفية ومن تفسير كيفية ظهور المسالة الفلسفية الاساسية الراهنة بصورة نقية ، لا من رؤيتها ناجزة ومكتملة في الاشكال السابقة . ويجب ان نقر ان هذا الحل الجدلي التاريخي للعلاقة بين تاريخ المادية وتاريخ الفكر عموما لم يسد دائما ، حتى عند ماركسيين كبار ، كدليل منهجي للتطبيق

الخصب المبدع . فالفيلسوف الالماني الماركسي هرمان لاي يعمد في كتابه « تاريخ المادية في القرون الوسطى » الصادر عام ١٩٥٧ الى تحليل جملة من العناصر والنقاط في فلسفة ابن سينا تحليلا يبدو فيه هذا الفيلسوف الكبير ماديا في موقفه الاساسي . ومن هذه العناصر الاعتماد على التجربة ووجود المادة المستقل ورفض كل تاثير فائق للطبيعة وخاصة التنجيم وتأسيس قدم العالم والبدء من الجزئيات لبلوغ الاطراد القانوني في العلوم الطبيعية .ويضيف لاي ان ابن سينا قد تبنى نظرية مادية في المعرفة وفي علاقة المادة بالصورة . اما ابن رشد فماديته الفلسفية صريحة . انها تقوم حسب رايه على اولية المادة القديمة وحركتها وامكان معرفتها . الا ان هذا الموقف لم يلق قبولا من كثير من الباحثين الماركسيين . وفي المجلد الاول من الجزء الثاني من كتابه الانسيكلوبيدي الهام « تاريخ التنوير والالحاد » الصادر عام ١٩٧٠ ظهر تراجع منه عن موقفه السابق ، وذلك بتأثير نقد اولئك الماركسيين الاخرين ، بما فيهم اوزرمان الفيلسوف السوفياتي المعروف . ان تلك النقاط التي كانت تدل عنده على غلبة المادية في فلسفة ابن سينا اصبحت مجرد عناصر مادية في **الحدود المثالية لعصره** . اما ابن رشد فلم يظل فيلسوفا ماديا صريحا كما كان عام ١٩٥٧ بل غدا فيلسوفا يجنح او يتجه نحو المادية اي انه لم يصبح ماديا بعد .

وفي رايي ان ثنائية المادية والمثالية بوصفها تخطيطية عامة لاتاريخية ليست صالحة منهجيا لدراسة تاريخ الفكر في القرون الوسطى . اعني اننا لا نستطيع ان نفهم خصب الحياة الفكرية والفلسفية والصراعات الايديولوجية الكبرى في القرون الوسطى باجبارها على الامتثال لهذه الثنائية مباشرة . لكن هذه الثنائية تكتسب القيمة المنهجية حين توضع في افق فهم جدلي تاريخي ندرس فيه من جديد وعلى نحو ملموس عيني علاقة المسائل الفلسفية والفكرية بعضها مع بعض ، مثل علاقة المثالية بالدين بوصفه ايديولوجيا مهيمنة ، والدين الرسمي بالبدع ، والعقل بالنقل والعمل بالنظر ، والعلم بالايمان ، والاتجاه الطبيعي الدنيوي الانساني بالاتجاه الاخروي السماوي ومحل الفلسفة في بنية الايديولوجيا السائدة والفلسفة وخصومها ، وقدم العالم وحدوثه ، ووحدة الوجود وتضعيفه ، والعقلانية واللاعقلانية ، والاسمية والواقعية ، وكذلك المادية والمثالية . ويجب ان نقوم باكتشاف بنية هذه العلاقات في الفكر العربي الاسلامي على ضوء دراسة منفتحة تاخذ طبعا بعين الاعتبار آخر تطور للفلسفة ولكنها لا تنسى الفروق التاريخية . ومن الملابسات المعقدة في تاريخ الفكر والفلسفة ان اليقظة الروحية لدى الفئات الدنيا في فترة انحطاط العالم القديم ، وانتشار العلاقات الاقطاعية قد ادت الى هيمنة الوعي الديني ، الامر الذي يعتبر من زاوية تطور البشرية العام امرا ايجابيا ، لأن الصورة الايديولوجية الفكرية للانتقال من العبودية هي على كل حال الى اشكال التبعية اقل قسوة .

ومن هذه الزاوية العامة يعتبر حتى طلب المساواة الاخروية خطوة ،وان خيالية ، على طريق طموح الانسان الى الحرية . وليس تاريخ الالفي سنة الماضيين ، من زاوية انسانية معينة سوى تاريخ تحويل طلب المساواة الوهمية الى كفاح في سبيل مساواة واقعية . اما من زاوية النظر الفلسفي والتقدم المعرفي ومكاسب البشرية المعاصرة فيعتبر خطوة الى الوراء . انها صورة معقدة، ومع ذلك ففي تلك الشروط التاريخية الروحية الخاصة حدث تقدم الفكر والكفاح في سبيل التقدم الانساني . ومبدأ التاريخية يقتضينا لا تجريد تلك المرحلة من مشاكلها الخاصة ، بل النظر اليها كوحدة عضوية . ومن المناسب بهذا الصدد الاستشهاد بما ذكره انجلز في مؤلفه « حرب الفلاحين الالمانية » عن الحياة الايديولوجية في القرون الوسطى . فقد جاء فيه « ان المعارضة الثورية للاقطاعية في كل القرون الوسطى ظهرت حسب اختلاف ظروف العصر اما بوصفها تصوفا او بدعة دينية صريحة (هرطقة) او انتفاضة مسلحة » . وهذه كما هو واضح وسائل ايديولوجية بعيدة عن مجال النظر الفلسفي الخالص والصراع بين المادية والمثالية . وهذا لا يعني انه لا توجد اتجاهات مادية في القرون الوسطى او انها كانت قليلة الاهمية او انه لا صلة لها اطلاقا بمشكلات البدعة وقدم العالم ووحدة الوجود . الا ان النظرة اللاتاريخية كثيرا ما تقضي على دلالة الاتجاه الفلسفي او المذهب الايديولوجي ومعناه الشامل ونظرته الى العالم ومثله الاعلى للحياة ، في سعيها المباشر الى فك وحدته البنيوية الفكرية وتقطيعه تعسفيا الى عناصر مادية وعناصر مثالية .

وهكذا بدلا من بذل الجهد الفكري للتعرف على درجة التحرر من انحطاط العالم القديم وتعاسته الروحية وتوجهه الاخروي السلبي اي على درجة استعادة الانسان لعلاقته الايجابية بالعالم ، عند المعتزلة مثلا ، وبالتالي تحديد مكانة هذا الفكر في تطور العرب الثقافي والفكري ، واسلوبه في حل التناقض بين الاقبال على العالم والحياة الواقعية والعلم والاعراض عنها جميعا ، نسرع الى استنطاق النصوص والمواقف معاني متصلة مباشرة بالصراع الفلسفي النظري بين المادية والمثالية في شكلهما الحديث . ومما لا شك فيه ان التيارات العقلانية والطبيعية والمادية قد تعرضت في تاريخ الفكر للتشويه والطمس والاستعداء. ومن الضروري الكشف عن هذه الحقيقة واضاءة جوانب التراث التي تم اخفاؤها . لكن هذا لا يعني ان دراسة تاريخ الفكر والفلسفة يجب ان يصبح مسرح صراع تعسفي على ملكية الماضي الفلسفي، يختتم بان يكرس النظّام او ارسطو مثلا اما فيلسوفا ماديا او فيلسوفا مثاليا . ان هناك قراءات مختلفة للتراث من منظورات الحاضر الايديولوجية المختلفة . غير ان هذا لا يجيز لنا ان نقع في نسبية مطلقة تضيع فيها حقيقة الافكار ومضامينها واتجاهاتها الواقعية . يجب الا تهمل الحقائق والملابسات التاريخية الفعلية التي تحدد دور النظّام او ارسطو الحقيقي في

تاريخ الفلسفة بل يجب ان نستعيدها عبر الدراسة النقدية الموضوعية النزيهة للنصوص والمصادر المختلفة . وستخسر المادية اكثر مما تربح حين توسع مجالها لادخال ما لا ينتمي اليها فيها . انها بذلك تقوض مبدا التاريخية الماركسي ، الامر الذي لا يهيء لها الشروط اللازمة لفهم التراث. ان الرجعية الدينية لم تحارب ارسطو فحسب بل حاربت ايضا افلاطون المثالي الملحد ، لعنه الله ، كما قال جمال الدين الخوارزمي ، ونقل عنه الدكتور مروة هذه اللعنة . ومن هنا اجدني محمولا على ان ابين ان الاتجاه المثالي الروحي الذي سار فيه جزئيا الفلاسفة العرب ، باحلال الخلود الروحي للنفس الناطقة محل حشر الاجساد ، والجزاء الروحي محل الجزاء المادي وبالتأكيد على الطبيعة الروحية للنفس والتحرر من تصورها السابق المادي الجسمي ثم الاعتماد على المثالية الافلاطونية المحدثة في نسبة الخلود للنفس الكلية فحسب ، لم يكن تعبيرا عن ارتقاء نظري فقط بل عن جهد ايديولوجي لاضعاف الوظيفة التبريرية الاجتماعية لفكرة اليوم الاخر وللتخفيف من وطأة الاضطهاد المعنوي الاخلاقي ولتحرير الانسان من بعض عوامل العبودية الروحية ، اي لارساء مقدمات النزعة الطبيعية الانسانية .

ولكل ما تقدم لم استطع الموافقة على النظرة المجردة اللاتاريخية المتجلية في الانصراف الى اكتشاف العناصر المادية في الاتجاهات الفلسفية والفكرية دون ايلاء الاهتمام للبنية العضوية الكلية للنسق الفكري ولمحل العناصر المختلفة ووظيفتها فيه . ولولا تلك النظرة لما كان قول النظّام « ان الاجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد » (٧٤٧) شاهدا على المادية الديالكتيكية ولما كان قوله الاخر « ان كل شيء قد يداخل ضده وخلافه » (٧٤٩) مثل مداخلة الحلو المر والصلب للطري والخشن للناعم دليلا على اقراره مبدأ وحدة الاضداد وتناقضها الديالكتيكي . ولا يخلو من دلالة منهجية ان يتبنى الاستاذ مروة نظرة المفكر الكانطي المحدث فريدريش البرت لانغه مؤلف كتاب « تاريخ المادية » التي فحواها ان الماديين في القرون الوسطى بلغوا اقصى المهارة في اخفاء افكارهم الحقيقية . فهذه الفكرة سلاح ذو حدين ، اذ انها تشير الى ظروف اضطهاد الفكر والى اضطرار المفكرين العظام الى عدم الجهر باراءهم ، لكنها تسهل علينا ايضا ان نسقط على الاشكال الملتبسة الغامضة السابقة وبدون مبرر كاف افكارنا المادية الراهنة (ص ٣٦) ، بل يمكننا وفقها ان نعتبر كل الفلسفة مادية . لا شك عندي ان في فلسفة ابن رشد عناصر مادية كثيرة . لكن اين يجد المؤلف مادية ابن رشد ؟ انه يجدها في فكرته القائلة « بأن العالم يتطور على اساس العقل » . وهذا حسب رايه « موقف مادي .. لابن رشد لكنه ينتسب الى المادية الخاصة بالقرون الوسطى » (١٥٥) . ولا اعرف ما اذا كانت المثالية الموضوعية تعني شيئا اخر سوى ان العالم يوجد او يتطور على اساس العقل . واذا كانت المثالية الموضوعية ذات المنزع العقلاني الصريح قد

لعبت دورا ايجابيا وتقدميا في عصر هيمنة الايديولوجيا الدينية بل دورا ممهدا حتى لنشوء المادية في ما بعد ، فمن الواجب ان نسلم ببساطة بهذه الحقيقة ، كما اقر ماركس نفسه بالدور التقدمي الهائل الذي لعبته المثالية الالمانية في تاريخ الفكر الانساني الحديث عموما . وقوة الماركسية لا تكمن في اكتشاف لحظات مادية وراء كل ظاهرة فكرية ايجابية بل في القدرة على تفسير مختلف الظواهر على ضوء المنهج المادي التاريخي الجدلي . لذلك كان الدكتور مروة بغنى ، بعد ان نوّه بأهمية النزعات المادية في الفلسفة العربية ، عن ان يلتفت الى القرون الوسطى الاوروبية فلا يجد فيها الا نظرية واحدة تسود كل فلسفتها هي نظرية خلق العالم من العدم (١٥٥ ــ ١٥٦) . هنا تستبد بنا مجددا الثنائية التخطيطية الطوبوية : الشرق المزدهر المادي والغرب المتخلف المثالي . ومن الحق والانصاف ان نبين خصب الحياة الفكرية وتنوعها في التراث العربي الاسلامي وانطواءها على نزعات طبيعية وانسانية وعقلية ومادية اشد بروزا مما عرفه الغرب في نفس الفترة . لكن من الاجحاف الا نرى في تراث اوروبا الفكري في القرون الوسطى سوى فكرة واحدة دينية لا عقلية ، وان نتصور اوروبا القرون الوسطى خالية فكريا من الحركة والصراع الداخلي .

ان رجال مدرسة شارتر : Gilbertus Porretanus جلبرتوس بوريتانوس و Bernhardus Selvistris برناردوس سلفيستريس وفريق الكاتاريين Cathares والالبيجوا albigeois في القرن الثاني عشر ، واموري دوبين Amaury de Bine وسيجر دوبرابان Siger de Brabant ودافيد فون دينان David von Dinan في القرن الثالث عشر والمتصوف الالماني العظيم ايكارت Eckhart وروجربيكون ، ان كل هؤلاء كانوا بصور مختلفة في صراحتها من انصار القول بقدم العالم .

ومن المعروف ان مسألة القدم لم تكن مسألة ثانوية في فلسفة القرون الوسطى . وكنت اتمنى لو توقف الدكتور مروة عند موقف المعتزلة من هذه المسألة بالذات ، ذلك ان جهد المعتزلة في هذا المجال هو الذي يعتبر عن حق الخطوة الاولى في تأسيس قدم العالم في الفلسفة العربية . ولقد لخص فخر الدين الرازي فكرتهم بقوله « ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات (ماهيات) واعيان وحقائق ، وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة وان تلك الذوات متباينة في اشخاصها وان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه » (**فخر الدين الرازي: المحصل** ص ٣٧) وجاء في **التبصير في الدين للاسفرايني**: « الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في

حال العدم . وهذا تصريح منهم (اي من المعتزلة) بقدم العالم » (**الاسفراييني: التبصير ص ٦٠)** .

وفي مثل هذه النقطة الاساسية لا في التفاصيل الجزئية الملتبسة احيانا يضع المعتزلة لبنات تصور جديد عقلاني للعالم يمكن معه تأسيس العلم الطبيعي وتنظيم الحياة عقلانيا واعطاء وجود الانسان الطبيعي الدنيوي اساسا راسخا وتطوير الفلسفة باتجاه ايجابي مجدد للفكر والحياة .

★ ★ ★

٣ ـ والشكل الثالث للاضطراب النظري هو **افتقاد القارىء احيانا للتوسطات الجدلية** او تلك النظرة التجريدية التخطيطية للعلاقة بين مستويات الواقع المختلفة .

فالدكتور مروة يشير الى ان النزعات المادية قد اتخذت في الفكر العربي الاسلامي « اشكالا غير ثابتة » ولكن كيف يفسر هذه الظاهرة **الخاصة؟** انه يفسرها « بطابع اسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا وطابع الازدهار الذي حظيت فيه العلوم الطبيعية » (٣٨) . فهل يمكن ان نرد مباشرة الى هذه الصفات العامة لبنية المجتمع الاقتصادية وبدون اية توسطات، ظاهرة ايديولوجية فلسفية خاصة (عدم ثبات اشكال النزعات المادية) ؟ ينبغي الاشارة هنا الى ان العلاقات المادية الاقتصادية تحدد العلاقات الايديولوجية السياسية والحقوقية (الدولة) والعلاقات المادية الاقتصادية الملموسة تؤلف باتحادها مع العلاقات الايديولوجية السياسية ـ الحقوقية الملموسة الوجود الاجتماعي الذي يحدد بدوره أشكال الوعي العليا الفلسفية والفنية والدينية الخ .. ولكن هذه كلها في تحققها العيني الملموس تؤلف الشروط الاساسية فقط لفهم الظاهرة الخاصة (الفلسفية او الفنية مثلا) التي تتدخل في تحديد ملامحها وبالتالي تفسيرها عناصر ثانوية عارضة .

ان بعض اشكال الحياة العقلية مثل الفلسفة والكلام **والمنطق** نفسه، وهو اقل اشكال فروع المعرفة تأثراً بالصراع ـ الايديولوجي ، تظهر في البصرة لا في الكوفة . وهذا يرجع حسب راي المؤلف في آخر تحليل الى انها« مركز تجمع لفئات واسعة من الكادحين » بما فيهم العبيد ، ومركز المعارضة المسلط عليها اشد الاضطهاد بعكس الكوفة مركز كبار التجار ومستثمري الارض والمرابين والارستقراطية الحاكمة (٨٩٧) . وقد كان المنطق « هو بذاته سلاحا ايديولوجيا طبقيا غير مباشر في معارضة سلاح النصوص » (٨٩٧) الايديولوجي الذي كانت تشهره الدولة الاموية !! لا اريد ان اناقش ما اذا

كان الامويون قد اهتموا بسلاح النصوص ، لكني اتساءل هل المنطق هو « المنهج الذي استخدمه الفكر العربي .. في سبيل **تلبية حاجات** المجتمع الذي تنمو في داخله .. خصوصا القوى المنتجة العاملة .. التي كانت العلاقات الاقطاعية ـ التجارية تتطلب منها **تقنيات** جديدة متقدمة نسبيا من اجل اشباع رغبات **الترف** .. ومن اجل تطوير القطاعات **الانتاجية** » (٩٢٨) كما يقول المؤلف ؟ ان كل ما تقدم لا يقدمنا خطوة واحدة في عملية تفسير ظهور المنطق في البصرة او في غ ها . وهنا لا نفتقد الى التوسطات فحسب بل ترهقنا ايضا شبكة الترابطات الغريبة . اذ ما علاقة ظهور المنطق بتجمع الكادحين ونقمة المعارضة وتلبية حاجات التقنية والترف والانتاج ؟ هل تكفي هذه العوامل لفهم ظاهرة خاصة مثل ظهور المنطق ؟ لماذا لم ينشأ المنطق في فينيقيا تلبية لنفس الحاجات ، او في ايونيا مثلا حيث نشأت الفلسفة في صورتها المادية في القرن السادس قبل الميلاد ؟ ان ظهور المنطق لا يرتبط على نحو مباشر بتقدم القوى المنتجة والكفاح الاجتماعي . وثمة توسطات كثيرة معقدة تفعل فعلها على درجة معينة من تقدم الفكر الانساني والوضع الايديولوجي والعلاقات التاريخية الثقافية ، ويجب اخذها بعين الاعتبار من اجل فهم ظاهرة المنطق . لقد كان للاعتماد المتزايد على عمل العبيد في بلاد اليونان وللانفجار الهائل في الانتاج السلعي وللتغير الجذري في بنية المجتمع وللسرعة المذهلة في التطور الاجتماعي والسياسي اهمية حاسمة في صعود ديمقراطية مالكي العبيد وارسائها مبدا الديمقراطية السياسي وظهور رجال ذوي افق عالمي ولدت لديهم حاجة فكرية الى نسف ايديولوجيا الارستقراطية المحافظة وقوانينها وتقاليدها المقدسة في مسار عملية التطويح بها سياسيا . وفي هذا المناخ الروحي الذي يتميز بالثقة بالعقل لا بالتقاليد وبالبحث عن المثل الاعلى فيالمستقبل لا في الماضي وبالانفتاح على الجديد والاحتكام الى معاينة الطبيعة وبالحاجة الى افكار جديدة تفسر نشاطهم العملي الجديد العاصف نشأت النزعة العقلية النقدية المتفائلة المقبلة على الحياة والمستقبل ، هذه النزعة التي ولدت في درجة معينة من التطور التاريخي والمعرفي النظر الفلسفي . وهذه هي بعض عناصر صورة معقدة نفسر في اطارها ولادة المعرفة النظرية في بلاد اليونان . اما ظهور هذا الضرب الخاص من المعرفة النظرية ـ المنطق ـ فيتطلب الاحاطة بصورة اشد تعقيدا .

لقد بدأت عملية ترجمة التراث اليوناني بما فيها الفلسفة والمنطق الارسطي الى اللغة السريانية والفارسية قبل الاسلام وانتقلت بعد توسع الاسلام الى اللغة العربية . وكان هذا شكلا من اشكال التواصل وعدم التقطع الفكري . فما هو سر هذا التواصل الفكري رغم التبدل السياسي والديني الكبير ؟ ان الاديان الفارسية والمذاهب الغنوصية والهرطقات المسيحية لم تستطع الصمود طويلا امام انتصار الاسلام . فما هي الشروط التي جعلت التقطع هنا اعني ولادة

ايديولوجيا دينية جديدة في الشرق واخفاق الايديولوجيات السابقة امرا محققا؟ ولماذا توافرت رغم هذا التقطع الشروط المناسبة لتمثل فلسفة اليونان ومنطقهم؟ ان الفهم الجدلي للتقطع في جانب من الحياة الفكرية (الاديان ، الادب اليوناني، الفنون التجسيمية الخ) وللاستمرار في جانب اخر (منطق ، فلسفة ، علوم الخ) شرط ضروري لتفسير علاقة ظهور المنطق بالايديولوجيا وبمختلف سمات العصر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبدرجة تقدم المعرفة العلمية والنظرية دواعيها وامكانياتها ومطالبها جميعا . فهل حارب المحافظون المنطق لانه مدخل الشر اي الفلسفة ام لانه لم يكن صوريا شكليا تماما ؟ ثم اذا كان طريق تطور المنطق هو تحرره من كل مضمون فكيف يكون الاتجاه الشكلي رجعيا ؟ ان عدم اخذ كل التوسطات الفعلية بعين الاعتبار هو الذي يسهل القول بأن المنطق هو نفسه معاد للقوى المحافظة . ان اهمال التوسطات يخفي ميلا الى التسرع. وهذا التسرع هو الذي سمح بشرح اطروحة ماركس على النحو التالي : « ان الفلسفة كانت تفسيرا للعالم وهي الان تغيير له » (٣١) لكن بهذا الشرح يقضي ماركس على اكتشافه الفلسفي المتجلي بابراز دور الممارسة العملية والجماهير الشعبية والانتاج وعلاقاته وقواه والصراع الطبقي في تطور التاريخ والثقافة الانسانيين ويبقى خبيس المثالية. ان ماركس يريد ان يقول انالعلاقات الموضوعية في العالم لا تزيلها الا قوى موضوعية مادية (★) . ويظهر الاضطراب النظري في وضوح حين يحاول المؤلف تحديد حتمياتتطور الفلسفة. فيرتب هذه الحتميات على النحو التالي :

١ ـ الصراع بين المادية والمثالية ٢ ـ الصراع بين الديالكتيك والميتافيزيك

(★) بقيت ملاحظات صغيرة مثل قوله « ان الوثنية هي الظاهرة الدينية الاولى في تاريخ البشرية » (٣٠٥) ولو صح هذا لاصبح الوعي الديني الجاهلي القائم على تعدد الالهة معادلا لادنى اشكال الوعي الديني . وقوله « ان الظروف التاريخية في القرون الوسطى هي ظروف سيطرة المعارف الدينية » . (ص ٨٥٢) والمقصود الايديولوجيا الدينية . وقوله ان فكرة الخلق من لا شيء قرآنية (ص ٣٤٤) مع ان مفهوم الخلق في القرآن لا يتضمن الابداع من لا شيء . فالآية القرآنية تقول « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » وابن رشد يستشهد في فصل المقال بالآية القرآنية « ثم استوى الى السماء وهي دخان » ويضيف ان السموات خلقت من شيء ... فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض (فلسفة ابن رشد ص ١٣) ثم قوله « النسخ اعتراف ضمني بقانون التطور » (ص ٣٥٥) والمقصود التغير .

ثم هل التعريف بالرسم اضافة سينوية الى نظرية ارسطو ؟ كما يقول المؤلف (ص ٩١٠) ام انه شرح جالينوس وتفصيله لما يسميه ارسطو التعريف غير المفيد ؟ وهل العرب اضافوا القضايا الشرطية والشكل الرابع للقياس (ص ٩٢٣) ام ان القضايا الشرطية اكتشفها الرواقيون والشكل الرابع اضافة جالنيوس ؟ انها هنات ارجو ان تدقق في الطبعة الثانية .

٣ ـ ارتباط مستوى وطابع تطور الفلسفة بتطور العلوم الطبيعية ٤ ـ سبق التغيرات النوعية في تطور الفلسفة غالبا الانقلابات الاجتماعية ـ ٥ ـ تعامل الفلسفة بلغة المفاهيم المجردة (١٦٤ ـ ١٦٥) . لندع جانبا النقطة الخامسة لان التعامل بالمفاهيم صفة مشتركة في كل معرفة علمية ولننظر في النقاط الاخرى. ان الصراع بين المادية والمثالية لعب دورا كبيرا في تطور الفلسفة ، وان كنا نشهد اليوم محاولات لتجاوزه . اما العلاقة بين الديالكتيك والميتافيزيك فلها شأن اخر . ويحسن هنا ان نتساءل عما اذا كانت علاقتهما تتخذ شكل صراع ام تعاقب تاريخي ؟ وبصرف النظر عن اي موقف فاننا في النقطتين الاولى والثانية ندور في مجال علاقات فكرية فلسفية داخلية ، الامر الذي يولد الانطباع بوجود دينامية فلسفية ذاتية . لكن المنهج المادي التاريخي يقتضينا الا نقر بوجود تاريخ وتطور للفلسفة مستقلين عن الوجود والتطور الاجتماعيين . وهذا يدعونا الى ان نبحث عن دوافع اعمق لتطور الفلسفة خارجها . والنقطة الثالثة تسير في هذا الاتجاه فهي تشير الى ارتباط تطور الفلسفة بتقدم العلوم الطبيعية اي بتطور القوى المنتجة ، وهذا صحيح ، الا ان هذه العلاقة قليلة الاهمية من الناحية الايديولوجية ، ولا تلقي ضوءا على الاسلوب الذي تحدد به حركة التناقضات الاجتماعية ومختلف اشكال الصراعات والمطامح الانسانية والمثل العليا حركة التطور الفلسفي. اما ان تسبق التغيرات النوعية في تطور الفلسفة غالبا الانقلابات الاجتماعية، وهذه هي النقطة الوحيدة التي يتحدث فيها المؤلف عن علاقة الفلسفة بالمجتمع والتاريخ، فهي اميل الى التأكيد على رد فعل الفلسفة على الواقع اي على تأثير الفلسفة على الحركة الاجتماعية . وهذه القضية اذا اخذت وحدها ـ على مستوى علاقات الفلسفة بالمجتمع ـ كما حدث فعلا ، فانها تخفي موقفا مثاليا تتحكم فيه الفلسفة وحدها بمسار الواقع الاجتماعي . لا اريد ان اذهب هنا مذهب التوسير فأقول معه ان الفلسفة هي صراع طبقي في النظرية وانها تكثيف نظري للسياسة ، الا اني لا استطيع الا الاعتراف بأنه مع محاولة الدكتور مروة تحديد حتميات تطور الفلسفة تبخر كل المنهج المادي التاريخي الذي يعتمد عليه الدكتور في دراسته . واني لاتساءل كيف جاء تنظيره هذا مناقضا الى هذا الحد للمنهج المستخدم في البحث . ولا جواب عندي سوى كون المؤلف قد افسح المجال لبروز منهج اخر مثالي تخطيطي طوبوي لاتاريخي الى جانب المنهج المادي التاريخي . وانا اوافق سلفا من يقول ان جوابي هذا ليس كافيا .

٤ ـ هذا المنهج الاخر المرفوض مبدئيا والموجود واقعيا بآن واحد هو السبب في عدم تنقية عمل الدكتور مروة من كل اثر للتمجيد الطوبوي المثالي لبعض جوانب التراث القومي وفي عدم استبعاد وجود ذلك التصور الغامض لغائية خفية تلج احيانا في المسار التاريخي ، فينقلب فيه الاطراد القانوني في التاريخ الى مصير محتوم ترسمه مسبقا قوة فائقة للنشاط البشري ونتائجه الموضوعية ويكون فيه المستقبل محكوما منذ البداية بتصميم جبري لا رد له . وشتان بين القوانين الموضوعية الاجتماعية المستقلة عن ارادة الافراد وهذا المصير الذي

يسقط على حركة المجتمع من عل .

ـ لقد سبق ان راينا التمجيد الطوبوي في استدعاء الجماهير لتنفيذ مهمات ليست مهيأة لها تاريخيا ، ولعلنا نجده ايضا في المبالغة في التعظيم من شأن اللغة العربية والشعر ومستواهما وتقديس سحر البيان العربي، وفي الاعتقاد بأن الشعر ارقى تطورا من سائر الظاهرات الثقافية وانه اعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية في الجاهلية . ولكي لا يعتقد القارىء بأن هذا خرق نهائي لقانون الانعكاس الماركسي (٢٤٢) جاء المؤلف بفكرة الانقطاع التاريخي النسبي بين المرحلة القديمة من التاريخ الجاهلي حيث كانت حركة العلاقات الاجتماعية في خط صعود في الجنوب والمرحلة الاخيرة حيث كانت في خط هبوط . ان هذا الانقطاع هو الذي احدث تلك الفجوة بين الاشكال الثقافية والبنية الاجتماعية (٢٤٢ ـ ٢٤٣). وفي رأيي ان الشكل الشعري الجاهلي لا يدل على فارق او على سمو على الحياة الجاهلية بقدر ما يدل على ركود الحياة الاجتماعية فترة طويلة وتناوب عوامل التفكك والتماسك القبلي (اعني من جهة بروز ارستقراطية قبلية تحصل على فيض الانتاج وتضمن لنفسها ولمن يلوذ بها ، التحرر من العمل المنتج وفراغ الوقت وبالتالي انفصال النشاط الذهني عن العمل اليدوي، ومن جهة اخرى عدم القدرة على الخروج على الروابط القبلية الرعوية الصلبة بسبب ضعف امكانيات التوسع الزراعي والحرفي وعدم وجود شروط مناسبة لاحداث تطوير نوعي في القوى المنتجة وفي الفكر الى جانب اخطار الجفاف والغزو وعدم استقرار التجارة

الدولية عبر الجزيرة . ولهذا كان الازدهار مرتهنا غالبا لعوامل خارجية متغيرة. فقوة الشعر ورقيه هما ثمرة التناقض بين استقرار وصلابة الحياة القبلية التي تجد تعبيرها الايديولوجي في الشعر وتعمق التمايز الاجتماعي الذي في عجزه عن توليد اشكال ادبية اخرى تعكس تقدما جديدا في الحياة الفكرية يمنح الشعر عمقا وابعادا جديدة لا نستثني منها هنا البعد الشكلي الاسلوبي . فالسؤال يجب ان ينصب اذن لا على ما يسمى رقي الشعر الجاهلي بل على سر عدم ظهور اشكال ايديولوجية ادبية اخرى قبل الاسلام تصل الى مستواه في الاهمية . وهذا يفسر قول ابن سلام في (طبقات الشعراء) ان قريش ، حيث بدلت الفعاليات التجارية والربوية اسس الحياة القبلية والثقافية والايديولوجية ، كان حظها من الشعر في الجاهلية قليلا . وعبارة ابن سلام هي المفتاح السحري الذي يجعلنا نعقد الصلة بين اسلوب الشعر واسلوب القرآن فنتبين اختلاف مستوى التفكير بينهما، الامر الذي قد يسهل علينا فهم ولادة الايديولوجيا الدينية الجديدة واشكالها التعبيرية فهما علميا. والا كيف نفسر حدوث الانقلاب الشامل (اعني ظهور الاسلام) في قريش وتفوقه على كل اشكال النشاط الفكري الجديد المنتشر في الجزيرة العربية ؟ اما لماذا كان تفكك القبيلة النسبي وتعمق التناقض الاجتماعي وتشكل المجتمع الطبقي وتوسع الاقتصاد النقدي اساسا لنشوء الوحدانية الدينية لا لنشوء النظر العلمي والفلسفة حتى مع بقاء تعدد الآلهة ، كما حدث مع تفكك القبلية في اليونان قبل اكثر من الف عام فأمر في منتهى الاهمية وجدير بالتأمل العميق .

– بقي ذلك التصور الغامض لغائية تداخل حركة التاريخ . ان هذا التصور يظهر اول ما يظهر في اعتقاد ضمني بان الاسلام هو مصير العرب المقرر وهو ليس حصيلة الاحداث او معناها الموضوعي بل الاحداث ادواته . وهذه الفكرة عبر عنها الدكتور مروة بصورة غير مباشرة حين قال « ان خط التطور التاريخي لم يكن يتجه الى التناقض الذي توهمته زعامة قريش بل كان من **ضرورات التطور نفسه ان يحصل** الذي حصل بالفعل ، بعد فتح مكة ، من مشاركة هذه الزعامة » (٣٤٠) . لكن من رتب هذه الضرورات ؟ اليس صراع وتصالب ارادات كل الاطراف بما فيها زعامة قريش بمختلف مواقفها واوهامها ؟ ان عبارة المؤلف تتضمن ايمانا بخط سير مقرر حتمي يفرض نفسه على القوى الاجتماعية صانعة التاريخ : خط التطور التاريخي المتجه الى !!! ضرورة ان يحصل ما حصل بالفعل !! اليس بهذا المعنى، الحديث عن تأجيل امر كان سيكون ، قال المؤلف «ان انتصار الدعوة تأجل ثلاث عشر سنة في مكة » (٣٥١) اي ان انتصار الدعوة الاسلامية تنفيذ لخطة مرسومة محددة زمانا ومكانا في جبين الغيب ، ولا يكون نشاط الفئات الاجتماعية والجماهير فيها سوى الابتعاد او الاقتراب منها (تأجيلها او تقديمها) . وكلاهما انحراف موقت عن التصميم الاول. ان ثمة سيرا مثاليا – طبيعيا للاحداث وذبذبات قد تخرج عليه بسبب قصر النظر او الخطأ الخ... اي ان نشاط البشر لا يظهر في تنفيذ الميل التاريخي بل في اعاقة الحركة «الموضوعية»

العليا. ولا معنى لنشاط البشر الا في مواجهة الضرورة، والا فانهم ادواتها المجانيون ولا حاجة لذكرهم اذن . وهكذا لا يعود القانون التاريخي حصيلة نشاطات الكتل البشرية في شروط حياة موضوعية محددة بل يغدو العام المؤقنم او القباء المقدس الذي نتجه نحن اليه : يقول الدكتور مروة « ان عملية الاضطهاد الذي مارسه المعتزلة منذ البداية كان **خطأ تاريخيا** ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة » (٨٦٢) وهذا ايضا اسقاط لافق القوى التقدمية المعاصرة على افق المعتزلة . ان تصور الخطأ التاريخي هذا يفترض تصور صواب تاريخي كان عليه ان يحقق غرضه . فلماذا نعتبر سلوك المعتزلة خروجا على ذلك الصواب المبتدع ؟ خروجا على خط السير الطبيعي الامثلي المتوقع ؟ هل كان من المتوقع فعلا ان يحرص المعتزلة على حرية فكر خصومهم؟ هل كانت حرية الفكر الليبرالية البرجوازية ـ الشعبية قد نضجت شروطها التاريخية ؟ ام اننا نسقط الحاضر على الماضي ؟ اننا هنا في الواقع نحيل ما انجزه التاريخ اللاحق الى نواة للاحداث السابقة عليه (★) . يبين ماركس : ان

(★) الغائية الخارجية تنشا في الغالب كما رأينا بصدد الاسلام حين يشدد الباحث اكثر مما ينبغي على الحتمية التاريخية والقوانين الموضوعية ويفصل بينها وبين البشر حاملي العلاقات الاجتماعية ومبدليها اي يقضي على الطابع الجدلي للعلاقة بين الجانب الموضوعي والجانب الذاتي في العملية التاريخية . لا شك عندي في القيمة العلمية القصوى لقضية ماركس القائلة بان ثمة علاقات معينة ضرورية تنعقد بين الناس في الانتاج الاجتماعي لحياتهم وهي مستقلة عن ارادتهم ووعيهم ، الا ان هذه العلاقات وقوانين تطورها ليست موجودة خارج نشاط البشر وباستقلال تام عنهم . وهذا التصور عن استقلال العلاقات الموضوعية التام عن البشر ولا سيما عن الطبقات الاجتماعية التقدمية بوصفها الذات التاريخية هو الذي يقرب النظرة الغائية من النظرة التخطيطية. وهنا يكفي قليل من الالتباس حتى يكتشف بعض البنيويين المضمون الموضوعي في النظرة الغائية. ذلك ان البنى والاهداف المسقطة من الحاضر على الواقع التاريخي تشترك في التعالي والتحكم الجبري بالنشاط البشري الاجتماعي . والبنيوي ليس محصنا ضد النزعة التخطيطية لانه يعتقد انه يوغل في العلمية بقدر ما يتسمر امام معاينة البنية الكلية النقية (العام) ويغيب نظريا القوى البشرية بوصفها حوامل خاصة بديلة (اكسسوارات) ، اذ بحكم وثبة التاريخ البنيوية تثب الجماهير بالضرورة الى مسرح التاريخ ، ان الجماهير تنضم اذن الى الوثبة البنيوية من خارجها. ولا اعرف معنى ان نضيف ، بعد ذلك ، مسايرة ، ان الجماهير تثبت انها القوة التي تصنع التاريخ او ان نستل من انطماس الرؤية العلمية في القبو الايديولوجي مفاهيم الصراع الطبقي والتنظيم السياسي ، بعد ان جعلنا الجماهير تتمة آلية او جواكر في لعبة البنى ، او قل في قانونها الموضوعي الصارم . والبنيوي يجنح احيانا بسبب نزعته اللاتاريخية الى المماثلة بين البنى الراسمالية المعاصرة وبنى التشكيلات السابقة ، فيسقط مثل صاحب النظرة الغائية الحاضر على الماضي فتغدو بذلك كل ثورة اجتماعية ثورة سياسية بالضرورة . وبما ان اللحظة السياسية فقدت استقلالها النسبي ، في مرحلة التاسيس، فلا بد اذن من مراجعة الاسس واكتشاف ثغرات سياسية في تقمصات ازمنة الاله البنيوي الكلي التكنيك .

التاريخ ليس سوى تعاقب الاجيال . وكل جيل يتابع نشاط الاقدمين الموروث في ظل ظروف جديدة متغيرة تماما ، ويعدل الظروف القديمة بنشاط جديد متغير تماما . وهذا ما ينقلب تأمليا انقلابا يجعل التاريخ الاحدث هدفا للتاريخ الاقدم ... وما يسمى غاية التاريخ الاقدم ليس سوى تجريد من التاريخ الاحدث (المؤلفات الكاملة بالالمانية المجلد ٣ صفحة ٤٥) وحين يقول الدكتور مروة « ان ظاهرة التحالف بين القبائل **تعكس التطلع** الى توحيد الجزيرة واقامة سلطة مركزية » (١٤٨) نواجه مرة اخرى التسامح مع التصور الغائي للتاريخ . فالتطلع الى التوحيد يسبق اشكال التحالف بين القبائل ويفسرها . فكيف نشأ هذا التصور الذي ارتسم في وعي القبائل ودفعها الى التحالف وايجاد عقيدة توحيدية (١٤٨) وما هو السبب الفعلي لبعض اشكال التحالف القبلي ؟ ان ادخال فكرة التطلع الى التوحيد كباعث على التحالف بين القبائل هو تجريد يقلب ترتيب الامور ويدخل الى وقائع الماضي غائية غريبة عنها .

وبعض المستشرقين يتخذ موقفا نقديا بل ريبيا من مشكلة الغائية الخارجية التي لم يتحرر منها الكثير من الباحثين العرب . وقد تساءل هؤلاء عما اذا كان العرب قد خرجوا حقا من جزيرتهم بصفتهم فاتحين وعن الحلقات المتوسطة تاريخيا بين الغزو والفتح ، وعما اذا كان الجهاد هو الدافع الاول للفتح . وايا كان الجواب ، ودون ان نخضع لريبية الاستشراق التي تنطوي احيانا على شيء من الاغراض فان المنهج العلمي يقتضي تحرير المسار التاريخي اثناء الدراسة العلمية من الاضافة الغائية الخارجية ومن الاهداف التي ليست سوى تجريد من التاريخ اللاحق . ولنطرح السؤال التالي : هل يمكننا ان نلمح كما لمح المؤلف الى واقعة اهتمام الاسلام الباكر وادراكه المتميز للخصائص الجمالية للاسلوب القرآني ومقارنته مع اسلوب الشعر الجاهلي ، اي ادراكها مستقلة عن المضامين الدينية والسياسية والفكرية ، فنقول ان الاسلام حارب الشعر لتحويل الانظار الى الاسلوب القرآني الرفيع المستوى من حيث القيمة الجمالية الفنية كما يشير المؤلف ؟ (٣٧٣) . اني ادع القارىء يتابع التفكير وحده في هذه المسألة . والواقع ان صعوبة فهم جدلية تبدل الاشكال الادبية (من شعر ونثر وخطابة وسجع الخ) وصعوبة ربطها ربطا سليما بابعادها الايديولوجية التاريخية قد اضطر المؤلف للجوء الى حلول سيكولوجية . فمن اجل تفسير سبب خفوت صوت الشعر بعد الاسلام (٣٧٣) يستعين المؤلف بتأخر استجابة الابداع الفني لدواعي التغيير الواقعي. وهو يعتقد مثلا ان الوظيفة الاجتماعية للشعر والخطابة واحدة (٢٨٥)، ولذلك يرى ان التغير شملها كليهما (٢٨٦) . وهذا ايضا دليل على عدم الاهتمام بالربط بين التطور الايديولوجي والتطور الفني ـ الادبي ، الامر الذي لم يساعد المؤلف على تعميق العملية التحليلية لظاهرة ولادة الاسلام فانبثاق الوعي الديني عبر التفكك في الوعي القبلي واشكاله الايديولوجية .

★ ★ ★

لن استطيع في هذه الدراسة تناول نظرية التراث والصياغات التراثية في كتاب الدكتور مروة . وسافرد لها في المستقبل القريب معالجة خاصة . الا اني ساتوقف فقط عند مبدا تراثي صحيح اكده الدكتور مروة مرارا، أعني مبدأ قراءة التراث من منظور الحاضر . ومروة يحدد بوضوح ان المقصود هو الحاضر الثوري المتحرك في اتجاه المستقبل الاشتراكي . ولهذا التاكيد (رؤية الماضي من منظور الحاضر) اهمية منهجية بالغة ، اذ يعتمد على الطريقة المنطقية في فهم الظاهرة بمستوى اكتمالها الكلاسيكي او بمستوى التطور الاخير الذي تخطاها.

والواقع ان كل قراءة للتراث هي قراءة من منظور الحاضر ، وحتى السلفية فانها ليست ممكنة الا لان الحاضر فيها يماثل الماضي كما يقول الاستاذ مروة . انها في اخر تحليل موقف من احد اتجاهات الحاضر . واعتقد مع ذلك ان الدكتور مروة ما استطاع ان ينتفع دائما بهذا المبدأ في دراسته الكبيرة . وقد ظهر هذا الخلل، في رأيي ، في الفصول التي تدور على المعتزلة . ان استيعاب التراث من منظور الحاضر يعني قياس نزوع مضمونه الايديولوجي باتجاه اهدافنا الايديولوجية. ويعني هنا تحليل نشاط المعتزلة الفكري على ضوء المهام التاريخية للقوى الثورية المعاصرة على ضوء جهد البشر التحريري التاريخي الراهن على مختلف المستويات ، اي يجب الا نقتصر على مطالب العقلانية البرجوازية فحسب بل ان نجعل من كلية مطامح وعلاقات ونشاطات الانسان التاريخية المعاصرة مقياسا ثابتا لنا . ولا شك ان نظرة ثورية الى التراث لا بد ان تحسب حسابا دقيقا واعيا لحجم التقدم التاريخي والرقي النظري والتبدلات الاجتماعية الكبرى ثم ان تنفذ مع ذلك رغم الفارق بين الامكانيات الايديولوجية والمعرفية والمادية المختلفة في الماضي والحاضر الى ((**الحامل المشترك لكل الحركة التاريخية الذي من الممكن الاحاطة به من اعلى مستويات الحاضر**)) . فواضح مما تقدم ان النظرة التراثية تقتضي الا نقدم نسقا للفكر الاعتزالي يطابق ما وصفه المعتزلة او من جاء بعدهم من علماء الكلام بل ان نمنح آراءهم وما اثاروه من اشكالات دلالتها الشاملة الباقية وان نقرّبها من افق مشاكلنا . وهذا الاساس يدعونا الى اعادة بناء وصياغة مادة افكارهم وحركتها على نحو يجعلها منفتحة على مطالب الحاضر . وهنا يطرح سؤال : ماذا يحل بمفاهيم الاصول الخمسة والمنزلة بين المنزلتين والذات والصفات ورؤية الله والحسن والقبح العقليين الخ.. لقد كانت هذه المفاهيم حية وخصبة وذات طاقة كفاحية في نسق المعتزلة وعلم الكلام عموما . ولا تزال لها اهمية من الناحية التاريخية الا ان اهم صياغات هذه المسائل لن يكون لها في انحصارها في قوالبها القديمة محل من الناحية التراثية في نظرتنا الراهنة الى العالم وفي بنية تفكيرنا الثوري المعاصر ، الا اذا كان لعلم الكلام الاسلامي ذاته في حياتنا وتفكيرنا اليوم نفس الخطورة والمنزلة التي كانت له في الايديولوجيا الاسلامية آنذاك . وينبغي هنا ان تدرك بعمق الفارق بين الامكانيات التاريخية والبنى الايديولوجية في عصر المعتزلة وفي عصرنا . واذا تبينا اهمية الفارق النوعي بين مستوى معرفة التراث في حدوده وقوالبه التاريخية وبين مستوى

رؤيته من منظور الحاضر والشمول الانساني ، امكننا ان نسرع بالبحث عن اسس موجهة لاعادة الصياغة بحيث تغدو المسألة الكلامية (المنزلة بين المنزلتين مثلا) شكلا تاريخيا ايديولوجيا خاصا لدرجة معينة من ارتقاء الفكر على الواقع ومستوى من مستويات علاقة النظر بالعمل تتأكد فيه وفي اطار الاسلام الواحد ، فسحة التعدد السياسي التي كانت تعميقا للحياد السياسي الذي ظهر في حرب الجمل (٦٥٦) وفي حرب صفين . ان هذه الفسحة قد غدت شرطا لبداية استقلال النظر نسبيا عن العمل وللاستقلال الايديولوجي عن الصراع السياسي المباشر وتعبيرا عن نمو الحياة الفكرية والثقافية . ان بين موقفي السلطة السياسية الحاكمة من جهة ومحاربيها من جهة اخرى فسحة لموقف اسلامي ثالث لا يعني الامتناع فيه عن تأييد السلطان انخراطا مباشر في القتال ولا يعني قبول الاسلام ودولته تزكية الحكام المسلمين القائمين بالذات والامتناع عن الاعداد الطويل النفس الحضاري للاطاحة بهم . وهذه الصيغة الكلامية (المنزلة بين المنزلتين) هي بالذات التمهيد الايديولوجي الذي يتوسط بين الوعي والنشاط العملي السياسي ، والذي شبت في تربته نأمة الحياة الفكرية المستقلة ـ بدءا بعلم الكلام وانتهاء بالفلسفة ـ واتسمت بحيوية نظرية وتنوع مذهبي . فليس موقف المعتزلة في هذه المسألة مختلفا فقط عن موقف الخوارج مثلا بل انه موقف ارقى منه حضاريا وتاريخيا ونظريا . وهذا لا يدرك من مجرد تحليل مضمون مسألة المنزلة بين المنزلتين في قالبها التاريخي بل من وضع هذه المسألة كلحظة في مسار كل تطور علاقة الفكر بالواقع التي تبلغ الان ارقى مستوياتها ، اعني من مجابهة هذه المسألة بالرؤية المعاصرة الثورية الانسانية الى التراث .

ولو وقفنا قليلا عند الفصول التي تدور في الكتاب على المعتزلة لوجدنا عرضا دقيقا وذكيا لاهم افكارهم الكلامية . الا اننا لا نقع الا قليلا على تخلص هذه الافكار من ثوبها التاريخي ورؤيتها وتحليلها من منظور المستوى النظري الحاضر . ان ترتيب المسائل الكلامية مطابق هنا ، الى حد بعيد ، لترتيبها في علم الكلام القديم ومتفق مع نظرة علماء الكلام عموما ، بما فيهم المعتزلة الذين كانوا يعرفون بأهل العدل والتوحيد .

وان المرء ليبحث عبثا عن الاساس المنهجي الذي اعتمده المؤلف في ترتيب وعرض ايديولوجيا المعتزلة الكلامية . لماذا عرض افكارهم من خلال اصلي التوحيد والعدل المأثورين عن المعتزلة انفسهم ولم يعقب عليها بصياغة احدث تقربها من اهتماماتنا واسلوبنا في التفكير ؟ ولماذا افرد في الفصل الرابع الذي ، عنوانه التوحيد المعتزلي ، فقرة لمسألة الصفات ثم فقرتين لمسألتي خلق القرآن ورؤية الله ، متابعا في هذا علماء الكلام مع انهما جزء من مسألة الصفات ؟ ولماذا لم يعالج مشكلة التنزيه الكبرى بكل عناصرها ونتائجها في سياق واحد ؟ ثم لماذا اضاف نظرية الكمون والظهور ونظرية المعاني ومسألة الذرية الى هذا الفصل كما اضاف مسألة الافعال المتولدة والقوانين الموضوعية ومبدا العلية ومسالة المعرفة

الى الفصل الخامس الذي عنوانه العدل الالهي ؟ مع انها مسائل لا تمت بصلة مباشرة لمشكلتي التوحيد والعدل الالهيين ؟ ولماذا عالج بالمقابل مسألة الحسن والقبح العقليين داخل فقرة «نظرية المعرفة» ، وهي من اهم مسائل مبدأ العدل؟ واخيرا لماذا لم يعتمد على الاقل ، مبدأ التمييز بين **جليل الكلام** الذي يفزع فيه الى كتاب الله ، وحيث تعرض مسألتا التوحيد والعدل، **ودقيق الكلام** الذي ينفرد به العقل كما يقول ابو حيان التوحيدي في « ثمرات العقول » ؟ وهو المبدأ الذي إعتمده الاشعري في «مقالات الاسلاميين» كما اعتمده عبد الرحمن بدوي في الجزء الاول من « مذاهب الاسلاميين » . ان اقرار هذا التمييز يثبت منهجيا على الاقل ان المعتزلة لم يقتصروا على معالجة المسائل اللاهوتية ــ الكلامية الخالصة ــ جليل الكلام ــ بالعودة الى تأويل النصوص الدينية بل كانت لهم جولات واسعة وتأملات عميقة في مسائل الطبيعة والجوهر والعرض والذرة والجسم والمعاني والحركة والطفرة والكمون والظهور والانسان والروح والنفس والحياة والتولد والعلة والمعرفة الحسية والعقل والسياسة والعنف او الكفاح المسلح ، كما انهم عادوا الى معالجة مسائل جليل الكلام نفسها معالجة حرة متقدمة في اطار دقيق الكلام الذي ينفرد به العقل ، وذلك عندما تناولوا مسائل الاسماء والصفات والوجود والموجود واللطف والقدرة ، الامر الذي يدل بقوة على نمو النظر الفلسفي الخالص المستقل عن علم الكلام الديني واهتماماته . ان كل هذا يزيد من اهمية طلب البحث عن نسق جديد يكشف حيوية ودلالة مضامين واتجاهات الفكر الاعتزالي . اننا اذ نعرض بدقة صراعات الاقدمين في مسألة الصفات مثلا تستبد بنا الحاجة الى تمثل معنى هذه الصراعات بالنسبة لنا . وهذا امر يظل متعذرا ما دمنا لم نلجأ بعد ، مع المحافظة على مبدأ تاريخية التراث، الى اصطناع ادوات نظرية نقرأ بها مسائل الماضي بلغة الحاضر . فقول المعتزلة ان الله يخلق الاجسام لا الاعراض والانسان لا افعاله والقرآن لا حوادثه يكتسب دلالة جديدة ما ان نتبين انهم يريدون بذلك ان يثبتوا ان للكون نظاما طبيعيا عقليا وان الانسان قد اعطي مجالا واسعا للنشاط الايجابي الحر والتفكير العقلي وانه كائن مسؤول اخلاقي قادر على محاورة العالم وتأكيد ذاته نسبيا وان الوجود ليس مصبوبا منذ الازل في قوالب جامدة لا تتغير . وعندها نستطيع ان نحدد مدى نجاح المعتزلة في السيطرة على شؤون زمانهم . اما حين اكتفي بتقديم افكار القدماء كما صاغوها هم اكون ضمنا قد قبلت ما نعمل دائما على تجنبه ، أعني مماثلة الحاضر التامة للماضي وعصرنة التراث او تحديثه . ان تنزيه المعتزلة في مسألة الصفات هو شكل تاريخي ايديولوجي خاص لمحاولة الانسان المستمرة في الماضي اعادة تأسيس علاقته بالله وبالعالم على نحو يوسع من مجال حركته ويعبر عن متابعة عملية تحرره من انحطاط العالم القديم ومن المخاوف اللاعقلية التي تحف به والاوهام الايديولوجية التي تكبله . وهنا يلعب التنزيه المعتزلي في مسألة رؤية الله دورا بالغ الاهمية لانه يؤكد قيمة الحياة الارضية والمثل الاعلى الواقعي المتفائل بالحياة والعمل ويضعف اثر العزاء الاخروي والنجاة الفردية . وهكذا

ترتسم في تراث المعتزلة ملامح صورة تاريخية لانسان ذلك الزمان (لمنزلته في العالم ولآفاقه وحدوده التاريخية) تنم عن اشتراكه معنا جزئيا في الطموح الى الحرية والاكتمال الانساني والجدارة. ولقد كان تنزيه المعتزلة بالاضافة الى ذلك خطوة في طريق ارتقاء التفكير الفلسفي والايديولوجي . وابن تيمية بالذات لم يقرأ فكر المعتزلة من خلال مسائل المعتزلة نفسها بل من خلال هموم عصره وموقفه السلفي . ولهذا لم ير في تنزيههم تأكيدا للتعالي والازدواج كما يخيل الينا لاول وهلة بل وجد فيه خطوة على طريق توحيد الوجود، وذلك حين بين في **« موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »** انهم يقصدون من تنزيههم وتعطيلهم ان « المخلوق عين الخالق » **(الجزء الاول ص ٦ – ١٠)** . وقد كنت اتمنى لو ان الدكتور مروة عرض افكار المعتزلة من منظور الانسان التاريخي ومطالبه ومستواه النظري الراهن وفي ترتيب جديد يتفق مع هذا المنظور . كأن يقوم مثلا بالنظر الى موضوعاتهم من زاوية تطور علاقة الله بالانسان والله بالطبيعة او ان يعمد مثلا الى اعداد نسق يساعد على ابراز افكار المعتزلي في اطار مسائل الوجود والطبيعة والمصير الانساني والمسألة المعرفية والاخلاقية والسياسية . اني لا اقترح هنا ترتيبا بالذات ، ولكني انوه بأهمية هذه المحاولة منهجيا في اكتشاف الصلة التراثية الصحيحة بين الماضي والحاضر . لقد عرض الدكتور مروة آراء معمر بن عباد السلمي عرضا دقيقا ناصعا ، لكن ماذا يترتب مثلا على انكاره كون الله يعلم المعدوم اي ما يستجد من احداث وبشر وعن قول الاشعري ان الله يخاطب المعدوم بالاوامر والنواهي ؟ هل يريد معمر ان يؤكد بعكس الاشعري ان الشريعة والقوانين قابلة للتجدد والتغير وكذلك الحياة وان على الانسان ان يأخذ هذه الامكانية باعتباره وان يثبت قدرته على النظر في شؤون حياته وتغيرها وعلى توجيهها على هدي العقل ؟ مثل هذه الامور كنت اتمنى ان تكون واضحة في الاذهان عند قراءة هذا العمل الكبير .

ويسرني ان اكون مخطئا في زعمي ان الدكتور مروة حين اراد ان يقوم التنزيه المعتزلي من منظور الحاضر لم يكن مصيبا كل الصواب . فقد اعتقد ان المضمون الاجتماعي والسياسي للتوحيد التنزيهي الذي يقرر وجود المسافة الشاسعة بين الله والعالم قوامه المسافة الشاسعة الاخرى بين الخليفة واجهزته من جهة واعضاء المجتمع من جهة اخرى : (٧٥٩ – ٧٦٠) ولعل الدكتور مروة قد تأثر في هذه النقطة بتفسيرات الدكتور صليبا . وهو بعد ان يتساءل عما اذا كان المعتزلة يكافحون **« لتوطيد ايديولوجية الفصل المطلق** بين راس نظام الخلافة الحاكم ومجتمع النظام اي بين الحاكم المطلق والمحكومين » (ص ٧٦٠) يجيب انهم كانوا اجمالا « ضمن ابعاد هذه الايديولوجية ارادوا ذلك ام لم يريدوا ووعوا ذلك ام لم يكونوا واعين » (٧٦٠) لكن كيف نوفق بين توطيدهم ايديولوجية الفصل المطلق بين الحاكم المطلق والمحكومين مع كفاحهم الفكري في سبيل الوصول الى صيغة عقلانية للمبادىء – الاسس التي تقوم عليها ايديولوجية الاسلام (ص ٧٥٩) كما يذكر الدكتور مروة ؟. وما هي اذن الصيغة العقلانية

لايديولوجيا الاسلام ان لم تكن على الصعيد السياسي ، **اضعافا** للفصل المطلق بين الحاكم والمحكوم واضعافا لواقعية هذا الفصل ؟ وماذا يمكن ان يعني التنزيه والعدل سياسيا سوى تعقيل اي تقييد الصفة المطلقة لسلطة الحاكم بوضع اسس او قوانين تكون بمثابة ضابط عقلاني يحد من لاعقلانية الفصل المطلق والحكم المطلق ويقرب الحاكم من المحكوم ولو جزئيا ؟ ثم اذا كان التنزيه هو الذي يؤسس الفصل المطلق فماذا يفعل التشبيه الذي لا يؤكد على المسافة الشاسعة والذي كان ايديولوجيا القوى السلفية المحافظة ؟ هل يقرب بين الحاكم والمحكوم ؟ واذا كان المعتزلة قد « رتبوا على الله شريعة في الواجب والمحظور اعظم مما رتبه على عبيده » **(التبصير في الدين للاسفرايبيي ٨٤)** فكيف والمحظور اعظم مما رتبه على عبيده » **(التبصير في الدين للاسفرايبيني ٨٤)** فكيف السلطة ان من جالس السلطان فهو فاسق **(التبصير في الدين ص ٧٣) .**

والدكتور مروة يذهب الى ابعد من ذلك . فهو بعد ان يذكر الوجه الثوري التقدمي العقلاني لعلم الكلام المعتزلي يعرب عن اعتقاده بان **التنزيه المطلق هو مفهوم التوحيد « الرسمي » وانه يتضمن وحدانية الحقيقة الدينية ذات المصدر** الالهي الاوحد وان هذا التنزيه هو اساس ايديولوجية الطبقة الحاكمة في **دولة** الخلافة التي هي دائما دولة الاسلام اي الممثل الشرعي الاسلامي الوحيد للنظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة الالهية (ص ٨٥٧) . **وبتوحيد نظام الخلافة مع نظام الشريعة الالهية المقدسة يرتدي نظام الخلافة طابعا مقدسا مطلق السيطرة ولا يجوز فيه الخروج عن طاعتها ، اي ان المعتزلة شاؤوا ام ابوا هم ايديولوجيو حكم الخلافة في كل الاحوال . وهم ينظرون للحق الالهي في الحكم المطلق حسب** راي الدكتور مروة ، مع انه كان قد ذكر قبل ، ان دعم المعتزلة للمأمون كان موجها ضد الاقطاع في تلك الفترة التي كان الاعتزال فيها ايديولوجيا الدولة . ومن الخطأ الكبير في رأيي اعتباره التنزيه مفهوما رسميا اذ ان كل نشاط القدرية والمعتزلة وفرق كثيرة اخرى كان ينصب على فك وحدة الاسلام والخلافة والغاء التطابق الحتمي التام بين الامامة الاسلامية والخلافة الدنيوية ، وذلك بغية ايجاد قاعدة ايديولوجية اسلامية للمعارضة السياسية. بل ان تراث المعتزلة كان يقوم في حقيقته على توفير امكانية المعارضة السياسية نظريا في قلب ايديولوجيا الاسلام . واذا كان هناك ما يميز المعتزلة فهو انهم رفضوا ان يكون للحقيقة مصدر اوحد الهي . وابن الراوندي وهو اعرف الناس بهم قد اوقعهم باحراج شديد، وذلك بسبب اعتمادهم على العقل في تعيين مصدر الحقيقة وبقبولهم بكفايته فياقامتها وعدم تسليمهم بالشريعة بدون تأويلها عقليا. وجوهر الاحراج يتلخص في انه اذا كانت الشريعة متفقة مع العقل فالعقل يغني عنها واذا كانت لا تتفق معه فالاولى رفضها .

لكن قيام المعتزلة بالتوفيق بين الشريعة والعقل ملابسة تاريخية ايديولوجية لا يمكن الغاء تأثيرها باكتشاف عدم تماسكها المنطقي . ذلك ان هذا التناقض

من طبيعة جدلية تاريخية . وهو يستمد واقعيته من البنية الايديولوجية العامة السائدة في القرون الوسطى ، والاقرار بوجوده تعبير عن التقيد بمبدأ التاريخية في النظر الى التراث . ان موقف المعتزلة اعطى العقل حق تأويل الشريعة ثم حق النظر في ما اذا كانت دولة الخلافة هي التحقق الشرعي الصحيح لدولة الاسلام . والمعتزلة لم يضفوا على الخلافة طابعا مقدسا حتى عندما كانوا مقربين من الحكم العباسي ، وقد كان ثمامة بن اشرس زعيم المعتزلة الايديولوجي ايام المأمون والمعتصم والواثق يقول عندما يكون لمن يخالفه في مذهبه المعتزلي الغلبة « ان دار الاسلام دار شرك » (**التبصير في الدين ص ٧٤**) . فلا يمكن ان نستنتج باجتهاد ذهني ان المعتزلة اقروا الحق الالهي لحكم الخلافة اطلاقا ، وهم الذين جعلوا من التوافق مع مذهبهم العقلي اساسا للحكم في مختلف الشؤون. ومعروف رايهم بان السيف « واجب ، اذا امكننا ان نزيل بالسيف اهل البغي ونقيم الحق » (**مقالات الاسلاميين للاشعري صفحة ٤٥١**) وذلك بعكس المشبهة من اهل الحديث والاشعرية الذين انكروا الخروج على السلطان جائرا او غير جائر . واني لاعجب كيف يمكن ان نعتبر من يميز على هذا النحو بين الحكام اهل البغي والحق مؤسسا لوحدة الشريعة والخلافة ! وكل الالتباس هنا يرجع في رايي الى القبول اللاواعي بتصور القوى الدينية المحافظة التي كانت تلح على ان الشريعة لا تصح الا على وجه واحد . وهذا ما رفضه كل المنزهين من المعتزلة الى ابن رشد . والمعتزلة لم يؤسسوا لا الاقطاع الشرقي ولا نظام الخلافة ولا الايديولوجيا الاسلامية . فهذه كلها شروط موضوعية واقعية للحضارة العربية وهم ورثوها عن الاجيال السابقة . ومن الخطأ الكبير التوحيد بين المعتزلة وهذه المؤسسات. الا انه من الخطأ ايضا ان نجعل منهم نقيضا برجوازيا لهذه المؤسسات. فالمعتزلة كانوا في الثقافة الاسلامية شاهدا على ان هذه المؤسسات يمكن ان تدار على اكثر من وجه. فثمة ايديولوجيا اسلامية منزهة ومعطلة واخرى مشبهة مجسِّمة وثمة نظام اقطاعي قوامه التفكك الاقتصادي والفوضى السياسية واقطاعية اخرى تتكيف مع الميل الى تعزيز المركزية السياسية وتنشيط الحياة التجارية والحرفية والعلم . وخلافة تقرب اهل التنزيه واخرى تقرب اهل التشبيه. هذا الى جانب امكانيات اخرى . وارجو قبول الاعتذار عن هذا القطع الحاسم في تقرر النتائج فانا اهتم هنا قط بالاشارة الى **تعدد** الامكانيات . والواقع ان المعتزلة لم يكونوا ممثلي الاقطاع بل كانوا في الغالب مرتبطين بازدهار الحياة المدنية في مجالات التجارة والصناعة والعلم، لكنهم لم يكونوا قادرين على الامساك بزمام السلطة السياسية ذات الطابع الاقطاعي ولا طامحين الى ذلك. لانهم ادركوا وتكيفوا مع الخيار التاريخي الوحيد الممكن بالنسبة اليهم الا وهو التوفيق والجمع بين الخلافة المركزية وبين الايديولوجيا الاسلامية الاعتزالية العقلانية . ان تنزيه المعتزلة لم يكن تأسيسا للمسافة الشاسعة بين الحاكم والمحكوم بل جهدا لتقريب شقة المسافة كيما تبدو صورة الحكم متفقة مع الحد الادنى من التنظيم والعقلانية. وللدكتور زكي نجيب محمود قراءة اخرى لمسالة التنزيه

المعتزلي جديرة في رايي بالتنويه. يقول الدكتور محمود «لو تصورت الله تعالى في الصورة المجردة الموحدة التي ارادها المعتزلة لكان شيئا اقرب ما يكون الى الضمير ولاصبحت وحدته وحدة في القيم » (تجديد الفكر العربي ص : ١٢٦) . فابن تيمية السلفي الذي نوه باتجاه المعتزلة الى وحدة الوجود وزكي نجيب محمود البرجوازي الذي الح على جهد المعتزلية الاخلاقي العقلاني يتفقان في ان التنزيه لا يعزز التعالي الواقعي اللامعقول والمسافة الشاسعة بين الحاكم والمحكوم او الهيمنة المطلقة لقوة لتعالية تسحق الانسان والمحكوم ، بل يطلب تقييد هذه الهيمنة حتى يمكن صبها في قوالب العقل وصالح العباد والاخلاق . واني لاجد نفسي مدفوعا للقول بان تفسير ابن تيمية والدكتور محمود لتنزيه المعتزلة اقرب الى الصواب من تأويل الدكتور مروة في هذه النقطة .

بقيت كلمة اخيرة عامة : يقرر الدكتور مروة بحق سقوط الحدود بين صوت الشاعر وصوت القبيلة في مرحلة الجاهلية التي كان الوعي القبلي فيها شديد المتانة . ويمكن في رايي اتخاذ هذه الملاحظة نقطة انطلاق منهجية في تحليل تطور الوعي القبلي ثم تفكك هذا الوعي بفعل التناقضات الاجتماعية داخل القبيلة، وظهور الوعي الفردي الذي تخطى عالم القبيلة والذي يعتبر استقلاله عن الرابطة القبلية عقدة هامة في تطور الحياة الروحية عشية الاسلام . ان قلة تاثر هذا الوعي الفردي الوليد بمتطلبات تطور العمل المنتج ، لعدم تقدم العمل المنتج وخضوعه للصراع الاجتماعي الداخلي صبغ هذا الوعي بصبغة اخلاقية قوية. ويمكن القول ان التطور الروحي في الجاهلية قد حدث عبر الانتقال من شعر القبيلة الى الشعر الاخلاقي (شعر الحكمة) ومنه الى الحكم النثرية والخطب ذات المضمون الاخلاقي . وعندما تبين ان الجهد الاخلاقي ــ القضائي المبذول لتبديل علاقات الحياة القبلية المتأزمة بواسطة حكماء العرب وحكامهم غير مثمر اشتد الالحاح على مجال التبدل الروحي الداخلي والتأملي الباطني، فنشأت مسافة بين الافراد وواقعهم القريب اطل منها العرب على ما يسمو على القبيلة . وهذا هيأهم لامتلاك وعي ذاتي جديد ولتقبل تراث الشرق الديني ولعقد صلة ارقى مع الالوهية ارتفعت بهم الى سبيل السماء . مع عمق التناقض الاجتماعي في مكة على الخصوص اخذ الاحساس الديني يتوهج لدى المضطهدين والمستائين والمستضعفين . لقد كان الاتجاه الوحداني الاسلامي تعبيرا عن عمق التناقض الاجتماعي وشدة تبعية الانسان للملاقات الاقتصادية المجردة وتدني مستوى تطور الوثنية ، كما كان اساس النبوة العربية وحلقة جديدة في تطور الشرق الروحي اندمج فيه الوعي الديني بامكانيات الحل السياسي . ولكنه لم يكن نتيجة للميل الى توحيد القبائل كما يعتقد الاستاذ مروة (٣٦٣ ــ ٣٨٢) . ان اتجاه كبار تجار قريش الى اخضاع كل الجزيرة لهم وبالتالي توحيدها لم يكن يتعارض مع بقاء القبلية ومع الوثنية القائمة على تعدد الآلهة . لكن الاستياء الاجتماعي لدى الفئات المكية الحرة التي افقرت تفجر وعيا دينيا جديدا توحيديا شمل فئات

المستضعفين وتحول بقيادة الفئة الوسطى الحرة المكية الى كفاح اجتماعي منظم ضد الملأ . وقد تجاوب هذا الكفاح المعزز بالحمية الدينية مع ملامح يقظة « قومية » غذتها ظروف الصراع العالمي على الجزيرة . فكان انتصار الاسلام خلال مسيرته المعقدة احلالا لارادة السماء او الاله الواحد الاحد محل القدر الجاهلي وارادة القبيلة . وكان هذا ايضا بداية تطور سياسي عسكري اقتصادي غيّر ملامح الشرق . وبما ان الاسلام لم يكن لازمانيا ولا مكانيا حادثا منعزلا فقد كان من الانسب ربط ولادته بتطور الشرق الروحي وتحديد مكانه في هذا التطور ، وتفسير اسباب فشل البدع المسيحية في التحول الى ايدلوجيا مهيمنة ، كما كان من الضروري ايلاء الوثنية الجاهلية اهتماما اكبر .

ولا يكفي في تحديد ملامح الاسلام الاول الاشارة الى التوحيد والقيامة فقط . فقد كان لهذه الايديولوجيا الدينية سمات خاصة ومسارات معقدة يجدر التوقف عندها . ومن اهم هذه السمات والمسارات الى جانب اركان الاسلام الخمسة المعروفة والوحدانية الصارمة ومبدا الاخاء الاسلامي ومنع الربا ما يلاحظ من قطيعة جذرية مع مضمون الوثنية العربية ، ومن تعال حاد في تصور الالوهية وتسليم مطلق لها ، وتساو لكل الناس في الخضوع الجماعي المتماثل ازاءها ، والتلازم الشديد بين المجالين السياسي والديني ، وبين مطالب الارض ومطالب السماء ، والنزعة العالمية الاممية ، وعدم وجود هيئة دينية ذات صلاحية ملزمة يناط بها تحديد امور العقيدة وتؤدي دور الواسطة الوحيدة بين الانسان وربه ، والشمولية الشرعية ، ورفض الفصل بين العالم الروحي والعالم المادي وتعهد الانسان كوحدة ، واعتبار الترتيب الارضي ـ السياسي ـ الالهي هو الصلة الاهم بين الانسان وربه . ثم صورية العقيدة والعبادة والايمان اي اضاءتها بتبرير خارجي عنها ، والميل الضمني الى التوفيق بين الشريعة والعقل والتمييز بين المحكم الثابت والمتشابه المتغير . واستبعاد فكرة الخلاص المرتبطة بالموقف السلبي من العالم والمجتمع ، وتقرير النجاة للفئة لا للفرد ، ثم شبه التوحيد بين النجاة والاسلام ، وتبرير الاحتجاج الاجتماعي على الظالم من جهة والدعوة الى طاعة ذوي الامر من جهة اخرى ، ثم التكيف مع تطور الاقطاعية الشرقية وتشجيع الميل الى المركزية السياسية والى الاعتماد على ازدهار المدينة . واعتقد ان تحليل هذه المسائل الدقيقة واكتشاف العلاقات القائمة بينها وتحديد بنيةالتفكير الاسلامي تحتاج الى جهد طويل خاص .

وبعد لقد قست كتاب الدكتور مروة بمقياس شديد الصرامة ،بمقياس عدم النوم على المنجزات ، والتكريم عبر النقد الصريح ، فكانت هذه الملاحظات . ولو اعتمدت مقياسا نسبيا لقلت انه افضل واشمل ما كتبه باحث عربي حتى الآن من وجهة نظر ماركسية في تاريخ الفكر العربي الاسلامي .

حول النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية

بقلم فرج الله ديب صالح

مقدمة :

نذكر في البدء ، ان كتاب الاستاذ حسين مروة ، والذي يقع في جزئين، وعبر ١٧٩٩ صفحة ، يشكل زادا هاما في المكتبة العربية ، ويعتبر من حيث المضمون نموذجا متقدما جدا ، عما كتب في الفلسفة العربية الاسلامية ، محليا واستشراقيا ، مع التنويه بكتاب د. طيب تيزيني ، المعنون « مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » .

ويتضمن هذا الكتاب ، في مقدمته ، عرضا ونقدا للموقف من التراث في الفلسفة وغيرها ، والنهج المتبع في البحث ، وتحديدا للموضوع ، فيما يتناول عبر الجزء الاول ملامح تطور المجتمع العربي في الجزيرة قبل الاسلام بمائتي عام تقريبا الى نهاية الخلافة الراشدية ، والدولة الاموية . وتشكل هذه الاقسام من حيث المضمون مقدمات اساسية في اطار اتجاهات علم الكلام ، ومواقف الاشعرية والمعتزلة ونزعاتها بالارتباط بالمواقع الاجتماعية والسياسية .

وفي الجزء الثاني ، يتناول من ناحية ، الزهد كتعبير عن موقف سياسي، ودواعيه ، كمقدمة للتصوف ، المعبر عن موقف سياسي ومعتقدي من الوجود . ومن ناحية ثانية ، يتناول الفلاسفة منذ الكندي حتى ابن سينا ، وكشف نزعاتهم المادية .

ويشكل هذا التلخيص انتقاصا فعليا لهذا الكتاب ، الذي لا يهم المطلع او القارىء في الفلسفة الاسلامية ، بقدر ما يهم ايضا قارىء التاريخ والادب

والاجتماع . لكن هذه النظرة الشاملة الموسعة عند الاستاذ حسين مروة ، تشكل ايضا مدخلا للحوار والنقد .

ان نقدنا لهذا الكتاب هو من موقع الاحترام . وهذا الموقع يدعونا الى عدم المحاباة من جهة ، والى عـدم التجني من جهة اخـرى . ويدعونا الى احترام انفسنا فيما ننقد ونحاور ، مؤكدين مجددا ان هذا الكتاب مساهمة في رصد تاريخنا الاجتماعي والفكري ، ويظهر مدى التواصل الحضاري الذي مارسته الفلسفة العربية الاسلامية ، فاعلة اصيلة وليست ناقلة فحسب ، بين الفكر والحضارة اليونانية ، والفلسفة الغربية الاوروبية التي رافقت النهضة .

ولذلك سيتخذ حوارنا مع هذا الكتاب اتجاهين :

— الاول : في المراجع والامانة العلمية . وهي ان كانت هامة ، الا انها لا تنتقص كثيرا من سير التحليل في الكتاب .

— الثاني : حوار في القضايا المطروحة ، والتي نختلف في تقييمها .

اولا : المراجع والامانة العلمية .

ان احدى عثرات البحث الهامة في التراث العربي الاسلامي ، غيـاب الامانة احيانا والتلفيق « والعنعنة » اي عن فلان عن فلان الخ ، انسجاما مع اتجاه المؤرخ او الناقل للحديث او للشعر او للحادثة . ولذلك تجد مؤرخي اتجاه سياسي ديني ، يناقضون الاخرين فيما تكثر الاحاديث المنحولة والموضوعة .. ومن المفترض في استلهام هذا التراث ورصد اتجاهاته وتطوراته الفكرية المنعكسة من ارضيته الاجتماعية التاريخية ، ان لا يقع الباحث في اخطـاء التراثيين ومن هنا يجب على النقد ان يلتفت للجانب الشكلي المنهجي ، اي المراجع والمصادر ، صحتها وطبعاتها وتواريخها ، لان هذا الجانب رغم شكليته جزء من ادوات البحث ومادته ، مما يعطي انطباعا عن مستوى الامانة العلمية. ذلك ان صحة ودقة النص شرط ضروري وان كان ليس كافيا لصحة الاستنتاج والتحليل ، اضافة الى ان الامانة في المراجع واعادتها الى اصحابها ، يعطي انطباعا عن درجة احترام الاخرين ، كتابا وقراء .

ويطالب الباحث الرائع « لراية التحرر والعدل والمساواة » خاصة ان يكون متحررا من عقدة « الانا المطلع » ، فلا ضرر من اعادة كل استشهاد او نص الى كاتبه وكتابه ، وان يكون عادلا في منح الاخرين ممن سبقوه فـي البحث ، شرف الوقوف على رجليهم في بحثه ، الوقوف المعنوي ، طالما الفكر مقهور والمفكرين او الكتاب الجادين اكثر قهرا وقمعا ، ماديا ومعنويا .

وبناء عليه ، فاننا نسجل على الكاتب الملاحظات التالية :

١ — ورد في هامش ص ٣٥ من ج اول ، لمحة عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وجاء ان اشهر ممثلي الواقعية المدرسية ، هما سكوت اريجينا (٨١٠ — ٨٧٧) و — السالم — اسقف كنتربري .. ومن ممثلي المدرسة

الاسمية الانكليزية ، دون سكوت (١٢٧٤ — ١٣٠٨) وولهم اوكان (١٣٤١) .

وهنا يجب لفت نظر الكاتب الى اخطاء في اسماء وبعض تواريخ هؤلاء الفلاسفة . فأسقف كنتربري هو القديس انسلم (١٠٣٣ — ١١٠٩) وليس — السالم — (وهو قديس اردنا ذلك ام لم نرد) (١) . وجان دونيس سكوت (حوالي ١٢٦٥ — ١٣٠٨) (٢) وليس دون سكوت ، ووليم اوف اوكام (١٢٩٠ — ١٣٤٩) (٣) . هذا مع الملاحظة ان الاستاذ مروة لم يذكر مصادره في هذه التسميات وتواريخها . وان كانت من الذاكرة — وهذا حق له — فقد مالت يمينا بعض الشيء . ٢ — في ص ٢٥٤ من ج الثاني ، فصل الفلسفة الاشراقية ، وفي الاستشهاد رقم ٥٤ ، نقرأ المرجع التالي :

« البستان الجامع لتواريخ الزمان » لعماد الدين الاصفهاني ، نشرة كلود كاهن (١٩٣٧ — ١٩٣٨) .

ويحق لنا ان نسأل ، اين نشر ، واي تاريخ ، وبأية لغة ؟ علما ان قائمة المصادر والمراجع لم تحتو اشارة لهذا المرجع . واذا كان الاستاذ مروة قد قراه باللغة الفرنسية ، وجب وضع المرجع بهذه اللغة ، وهذا هو المتبع عموما ، او الاشارة لذلك اذا ترجم عنوانه .

وقد عثرنا على النص المستشهد به والمرجع في كتاب « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ٢٥ (٤) ، حيث يسرد كاتبه سبب مقتل الفيلسوف السهروردي، وقد جاء في الهامش ، المرجع رقم ٣ حرفيا :

Bulletin d'etudes Orientales, tone VII — VIII. anuéess 1937 — 1938.

البستان الجامع لتواريخ الزمان لعماد الدين الاصفهاني ٥٩٢—٥٩٣ هـ. وقد نشره كلود كاهن .

وهنا نرى ان الاستاذ مروة قد اجحف بحق الدكتور ابو ريان ، وادعى لنفسه ما لم يجب .

٣ — في القسم المتعلق « باستنتاجات عامة من بحث التصوف » وفي ص ٣٠٩ من ج الثاني ، وفي المرجع رقم ٢١ . وردت العبارة التالية : « محمد بن طاهر المقدسي . البدء والتاريخ ط فرنسا ١٨٩٩—١٩١٦ ص ٤١٥ » . وفي باب المصادر والمراجع ج اول . ورد ما يلي : « المقدسي . المطهر بن طاهر . البدء والتاريخ . ط فرنسا ١٨٩٩ — ١٩١٩ » .

اذا هو مطهر بن طاهر وليس محمدا بن طاهر اولا . وثانيا فان عبارة ط فرنسا ، لا تعلمنا بشيء . فاذا كان الاستاذ مروة قد رجع الى الطبقة الفرنسية (٥) . فان هذا الكتاب نشر اصلا في فرنسا باللغتين العربية والفرنسية ، وعن نفس الدار والناشر والمترجم . وهو في ست اجزاء باللغتين . ومما يلفت النظر انه ليس من وجود لصفحة ٤١٥ في اي من اجزائه العربية ، ومعظمها بين ١٤٠ و٢٥٠ صفحة ، وكذلك على ما نظن في الفرنسية .

وكان الاجدر بالاستاذ مروة ، لو رجع لهذا الكتاب فعلا ، ان يورد الجزء المقصود ، وان يذكره في المراجع الاخيرة كاملا لنا ولطلاب العلم . وهو كما كتب في اول كل جزء :

« كتاب البدء والتاريخ ، المنسوب الى ابي زيد احمد بن سهل البلخي، وهو لمطهر بن طاهر المقدسي . نشره وترجمه الى الفرنسية كليمان هوار في ستة اجزاء . مكتبة ـ نست لروا . باريس » . وكل جزء عليه تاريخ نشره حتى السادس عام ١٩١٩ .

وثمة خطأ اخر نذكره هنا . ان الاستشهاد الذي نحن بصدده يقول : « يروي لنا المؤرخ المقدسي ٣٥٠ هـ — ٩٦١ انه اثناء زيارة له الى شيراز أراد ان يتعرف طريقة الصوفية فيها . فاتصل بهم ، وكان يتلقى هناك هدايا الثياب والصرر ، فيأخذها ثم يدفعها الى هؤلاء الصوفية » . والمستغرب من هذا النص ايضا ان المقدسي مطهر بن طاهر ، وخلال اجزاء كتابه الستة في (البدء والتاريخ) لا يتكلم ابدا عن نفسه او عن زياراته ورحلاته ، بل هو جملة اخبار محددة بعناوين مثل : في ولاية معاوية ، اخبار الصوفية ، ذكر معركة احد .. الخ . ولعل الاستاذ مروة قرأ مصدرا كان مرجعه المقدسي ص ٤١٥ ، فنسبها الى كاتب البدء والتاريخ ، وخلط بينه وبين صاحب « احسن التقاسيم الى معرفة الاقاليم » .

اضافة لذلك ، فانه في ص ٥٧٣ من ج اول ، كتب في الهامش . راجع « ابو نصر المقدسي : البدء والتاريخ ج ٦ ص ١٧ » . اي اصبح طاهر ابو نصر . ولعله الاسم الحركي . وفي هامش ص ٨٣٤ ، كتب « المقدسي صفحة ٣٧» . اي مقدسي منهما . اي جزء . اية طبعة ، الله اعلم فعلا .

وقد شككنا ان يكون ثمة « ابو نصر المقدسي « ونحن طلاب علم نستأنس بالتراث عند الهزائم . فرجعنا الى ص ١٧ من ج ٦ من البدء والتاريخ (الذي سبق ذكره) فوجدنا نص الفقرة التي استشهد بها الاستاذ مروة . اي ان مرجعه هو البدء والتاريخ لمطهر بن طاهر . وهي عن تنازل معاوية بن يزيد عن الخلافة ، ومحتواها انه بعد تنازله ... « فوثب بنو امية على عمرو المقصوص وقالوا انت افسدته وعلمته ، فطمروه ودفنوه حيا » واضاف عليها الاستاذ مروة عبارة « ومات شهيد مذهبه القدري المناهض للحكم الاموي القائم باسم الحق الالهي ، اي باسم قضاء الله وقدره (الجبر) كما كان يزعم بنو امية » .

٤ — في صفحة المصادر والمراجع ٩٤٢ من ج اول ، ذكر كتاب : « ديالكتيك الطبيعة » . الطبعة العربية . ط دار الفن الحديث العالمي . دمشق ١٩٧٠ ترجمة محمد اسامة القوتلي . وفي ص ١٩١ من نفس الجزء ، استشهاد بديالكتيك الطبيعة ، نفس المعطيات .

والواقع ان هذا الكتاب هو بعنوان « جدليات الطبيعة » لنفس الناشر

والمترجم ، وليس المستشهد بكتاب له حرية ابدال عنوانه حتى ولو كانت الكلمتان تؤديان نفس المعنى . والا اتهم بعدم الرجوع اليه .

وينقل الاستاذ مروة هذا الاستشهاد نقلا يشوبه بعض التعديل ، رغم نسبته الكلام لمؤلف الكتاب . فيورد في هامش ص ١٩١ من ج اول . « يقول انغلز ، اننا بلحمنا ودمنا ودماغنا ، ننتسب الى الطبيعة ، ونوجد في وسطها، وان المعنى الحقيقي لتسخيرنا الطبيعة ، يكمن في اننا نمتاز على سائر الكائنات كلها ، بقدرتنا على فهم قوانينها وتطبيق هذه القوانين تطبيقا صحيحا».

وطالما قول انغلز ، (وليس بما معناه) كان عليه نقل النص دون تصرف.. وهو كما يلي « ... وان كل تسخيرنا لها يكمن في حقيقة ان لنا ميزة على المخلوقات الاخرى جميعا ، في قدرتنا على تعلم نواميسها وتطبيقها تطبيقا صحيحا .. » . والفارق هنا كما يبدو فارق في الترجمة ، اي ليس مأخوذا من ترجمة محمد اسامة القوتلي غالبا .

٥ — وقد دفعنا هذا النمط من التعامل مع المصادر ، الى البحث لما للكتاب من اهمية ، منطلقين من مبدأ معروف ، انه نادرا ما يستشهد كاتبين بفقرة واحدة من كتاب واحد ، وبنفس الكلمات دونما اضافة او نقص .

ووجدنا في ص ٢٤٣ من ج الثاني ، وفي باب الصيغة الاسماعيلية للاشراق ، حديثا عن السهروردي عبر استشهادات بنصوص له ، هي التالية بالترتيب .

— « ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

— ولا يمكن اشرف منه ، وهو منتهى الممكنات .

— ويسميه السهروردي « النور الابداعي الاول » .

— ويرمز اليه في بعض رسائله الصوفية باسم « الشيخ » حينا ، وباسم الجمال حينا اخر .

وجاءت مراجع هذه النصوص من رقم ١٢ الى ١٦ كما يلي :

— راجع حكمة الاشراق ، المقالة الثانية ، الفصل الاول . « والمشارع والمطارحات » . (ط حجرية ، المشرع ٣ ، الفصل ١٥) .

— هياكل النور ٤ الفصل ٣ .

— رسالة « اصوات اجنحة جبرائيل » . راجع ابو ريان اصول الفلسفة الاشراقية ص ١٤٨ .

— رسالة « مؤنس العشاق » راجع المرجع السابق .

ورجعنا الى كتاب اصول الفلسفة الاشراقية (٦) ص ١٦٩، الفصل الثاني : الفيض وترتيب الموجودات . فوجدنا ان الاستاذ مروة قد اخذ نصوصه وشروحها من هذا الكتاب ، وقد جاءت مراجع الاستشهادات عند د. ابو ريان كما يلي (٧)

— حكمة الاشراق . المقالة الثانية . الفصل الاول .

ــ المشارع والمطارحات . المشروع الثالث الفصل ١٥ .
ــ هياكل النور . الهيكل الرابع الفصل الثالث .
ــ رسالة اصوات اجنحة جبرائيل . ترجمها عن الفارسية كوربان وبول كراوس . راجع المجلة الاسيوية . يوليو ــ سبتمبر . سنة ١٩٣٥ ص ٨٢
ــ راجع رسالة « مؤنس العشاق » نشرها كوربان في مجلة المباحث الفلسفية ١٩٣٢ ــ ١٩٣٣ ص ٣٧١ ــ ٤٢٣
ومرة اخرى ، فقد اجحف الاستاذ مروة بحق ابو ريان وبحق القارىء.

٦ ــ في ص ٢٤٠ من ج الثاني . وفي الصيغة الاسماعيلية للاشراق. وفي الهامش ، المرجع رقم ٥ ، استشهاد بكلام القطب الشيرازي ، شارح كتاب حكمة الاشراق للسهروردي ص ١٩ .

وهذا النص بحرفيته مأخوذ من كتاب د. ابو ريان . وليس من الكتاب الاصلي ــ الفارسي ــ وموجود في ص ٨١ (٨) .

وقد اتبعه الاستاذ مروة بنفس الشرح الذي اتبعه ابو ريان . فالاستاذ مروة يورد انه « ذلك يعني ان اشراقية السهروردي لا تعترف بثنائية النور والظلام ، كما تقول الزرادشتية والمانية » فيما اورد ابو ريان « ومعنى هذا ان السهروردي لم يقبل فكرة النور والظلام كما هي عند المانويين مثلا او المزادكة » .

٧ ــ ان الاستشهاد رقم ٦٥ في ص ٢٥٩ من ج الثاني عند الاستاذ مروة والمأخوذ من هياكل النور للسهروردي ، هو نفسه مأخوذ عن ابو ريان (٩) في ص ٢٧٢ ومرجعه : هياكل النور ، الهيكل الخامس ص ٧٠ . وقد اسقط الاستاذ مروة عبارة الهيكل الخامس .

٨ ــ ان النص المستشهد به رقم ٥٨ ص ٢٥٦ من ج٢ ، وما يحتويه من عبارات وشروح عن العناصر عند السهروردي والذي مرجعه حكمة الاشراق ص ٤٢٢ ــ ٤٢٣ ــ ٤٢٧ ــ ٤٣٥ ، ورد عند الدكتور ابو ريان (١٠) في الفصل الثالث ، وفي احكام البرازخ ، ومراجعه ويا للمصادفة !! حكمة الاشراق المقالة الرابعة ص ٤٢٢ ــ ٤٢٣ ــ ٤٢٧ ــ ٤٣٥ . اي ان ما لخصه ابو ريان من اربع صفحات وفي خمسة اسطر ، لخصه كذلك الاستاذ مروة ، بالنقطة والفاصلة .

٩ ــ في ص ٢٥٢ ــ ٢٥٣ ، يورد الاستاذ مروة نصا للسهروردي جاء فيه « والنار لها الخلافة الصغرى في الارض ، كما ان النفوس الكاملة لها الخلافة الكبرى ، ولله في كل عالم خليفة » . واخر النص « وكذلك النار سيما في ظلمات الليل .. » والمرجع في ذلك حكمة الاشراق ، المقالة الرابعة ، الفصل الثاني . ثم يورد مباشرة ، نصا للسهروردي يبدأ من « ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ » واخره « وبهما اي (النار والنفس) تتم الخلافتان » والمرجع عنده اصول الفلسفة

الاشراقية ص ١٩ للدكتور ابو ريان .

والواقع ، ان النص بأكمله وارد عند الدكتور ابو ريان في ص ٢٧٦ من اصول الفلسفة الاشراقية ، وكل النص مرجعه حكمة الاشراق الفصل الثانى، المقالة الرابعة ، وهياكل النور ص ٧٨ .

١٠ — في ص ٢٤٦ من ج الثاني ، وعن الاشراقية ايضا ، نجـد نصا وشرحا ومرجعا سبق ذكرهم عند ابو ريان .

اما النص والشرح عند الدكتور مروة فهو التالي :

« نستخلص من هذه الخلاصة ، ان كل ما في العالم المادي له « نوع » في العالم السماوي (الروحاني) وان هذا « النوع » هو تعبير اخر عن «المثال» الافلاطوني . فالعالم المادي — بناء على ذلك — لا وجود حقيقي له . بـل وجوده تابع او ظل « لارباب الاصنام النوعية » المثل . ونحن لا نقول هذا استنتاجا وحسب ، بل يعلنه السهروردي نفسه صراحة حين يقول : « .. فان كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض ، فهي اثار وظلال لانواع وهيئات نورية عقلية .. » . حتى اخر عبارة « وعلى الجملة ، فكل ما في عالم الاجرام من العجائب والغرائب فهو من العالم النوري المثالي ..» . والمرجع في ذلك حكمة الاشراق المقالة الثالثة ، الفصل الثالث .

وفي ص ٢٠٤ من اصول الفلسفة الاشراقية (رسالة دكتوراه اصلا) لابو ريان ، نفس هذا النص ومرجعه ، حكمة الاشراق الفصل الثالث ، المقال الثالث ، وتعليقه هو التالي « ان موجودات العالم الانساني ، ظلال لموجودات عالم المثل ، وهذه نظرية المثل الافلاطونية .. » .

١١ — واخيرا ، ورغم انه في المراجع ص ٧٢٥ من الجزء الثاني ، ذكر الاستاذ مروة ان مصادره عن السهروردي هي :

— حكمة الاشراق . ط طهران .

— المشارع والمطارحات . ط طهران .

ولكن دونما اية اشارة لا للناشر او الشارح المحقق ، مما يضاعف الشك فعلا . مع الملاحظة ان ابو ريان في الفصل الثالث من كتابه وعنوان الفصل « التحقيق النقدي لثبت كتب السهروردي » ، اورد ثمان شراح وناشريـن لحكمة الاشراق ، وخمسة شراح لهياكل النور (١١) .

وكذلك لم يرد في المراجع والمصادر ذكر كتاب « المشارع والمطارحات » الذي استشهد به الاستاذ مروة في ص ٢٤٢ من ج الثاني ، وهذا الكتاب كما يقول ابو ريان ص ٥٥ — المرجع — السابق — نشر كوربان الجزء الالهي منه في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية بالفرنسية) وتوجـد طبعة حجر كاملة ، وليست للكتاب شروح .

ونعود هنا للتأكيد ، ان هذه المسائل تنتقص من قيمة الكتاب ، وتوحي للقارىء بالنقل غير الامين ، وتشكل مدخلا قد يتخذه البعض ذريعة لتهديـم

الكاتب والكتاب ، علما ان ذلك لا ينتقص من اتجاه التحليل لدى الاستاذ مروة.

ثانيا : حول « ثورية » المنهج

يوضح الاستاذ مروة في ص ٢٥ ــ ٢٦ ، ان منهجه المعرفي في استيعاب التراث هو المنهج الثوري . ويقوم على قاعدة فكرية تعبر عنها ايديولوجية ثورية . وان الايديولوجية الثورية هي ايديولوجية الثوريين في المجتمع الذين يعملون الان لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية . وان الفكر الثوري العلمي لهذه الايديولوجية هو بالتحديد فكر الاشتراكية العلمية ، بقاعدتيه الرئيسيتين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ان القاعدة الاخيرة (المادية التاريخية) هي الاساس في تحديد المنهج لانتاج « معرفة » التراث بطريقة ثورية .

نفهم من هذا النص ، ان المنهج المستخدم في البحث والتحليل ، هو المنهج التاريخي المادي . التاريخي لتعامله مع التراث كنتاج تاريخي بالمعنى الضيق . والمادي التاريخي ، اي الذي يعتبر الفكر او الوعي انعكاسا جدليا للواقع الاجتماعي العياني . ولكننا بالمنطق الارسطي المسطح نفهم الحلقة المقفلة التالية :

منهج ثوري ← ايديولوجية ثورية ← ايديولوجية الثوريين ← الفكر الاشتراكي العلمي ← المادية التاريخية كمنهج .

والواقع اننا نعلم بوجود موقف سياسي ثوري (تأميم قنال السويس مثلا) ، او حركة او حزب ثوري او زعيم او نهج (كاسترو ــ حزبه) . اما الصاق صفة الثوري بمنهج علمي في التاريخ ، فمسألة تتخطى وصف اداة البحث . فاذا كانت اطروحة الاستاذ مروة (على سبيل الافتراض) تستخدم المنهج المادي التاريخي ، وتحتوي ايضا اختبارات وتجارب مقننة ، فهل يصح عندها اعتبار المنهج التجريبي منهجا ثوريا ولماذا . ان صيرورة التاريخ والتطور بدوافع مادية جدليا ، مسألة تاريخية موجودة قبل اكتشاف قوانينها ، واذا كان القرن الماضي مع تطور العلوم الطبيعية ، ونضج النمو الراسمالي الغربي، شهد عبر تحليل مبدعي الماركسية ، اكتشاف وتقنين نموذج هذا المنهج ، كأداة للتحليل ، فان التزام اي باحث لتحليل الظواهر التاريخية والفكرية المصاحبة ، لا توجب ان نسميه ثوريا . ان ثورية استخدام هذا المنهج ، اذا جاز لنا التعبير هو في النتائج التي تظهر لدى استخدامه ، وفي مدى التخلص من الميكانيكية في اشتقاق الظواهر الفكرية من الاقتصاد ، والتخلص من نزعة السلفية المعكوسة ، « واكتشاف الواقعة او الوقائع التاريخية كما هي ، بصورة موضوعية كاملة ، ان امكن .. « وتفهم » تلك الوقائع تاريخيا ، اي النظر اليها ضمن اطار تاريخي محدد (١٢) فهذا المنهج ليس شيئا جامدا او مسطرة ، بل يلعب العامل الذاتي (موضوعية الباحث) ليس بمعنى التجرد

الدارجة لدى الاكاديميين ، بل مدى المامه ومعرفته ودقة استخدامه وحزمه في استخراج وتحليل الظواهر الاجتماعية وانعكاساتها الفكريـــة الواعية . والجراة والحزم هنا مسألة نسبية ، تتعلق بمستــوى التناقضات الاجتماعية ودرجة ميلانها . نثمة قضايا لم يستطع الباحث ان يتناولها بوضوح (ولا انا ايضا) لانها مرتبطة بقوى اجتماعية تقليدية محافظة ، ذات سلطة علـــى الحاضر « والتاريخ » ومنعكسة من ثنائية القطاعات الاقتصاديـــة المفككـة المتخلفة . ومن هنا يحق لنا فعلا اعتبار مواقف بعض الكتاب في بداية هذا القرن في التراث ، كتابات تنم عن « نهج ثوري » ، لحظة سيادة الغيبيـــات السلفية وامتدادها كقوى اجتماعية ذات سلطة ، واصبحت هذه الاتجاهات الان سلفية أو اصلاحية ، مع الاشارة الى ان اصحاب الايديولوجيات الثورية، او الطامحين الى الامام (ونحن من انصارهم) متخلفون فعلا حتى الان في طول العالم العربي وعمق صحرائه في موضوعات التراث والتاريخ، ولفترة قريبة (هزيمة ١٩٦٧ بالتحديد) كان الفكر التاريخي السائد من نتاج القوى السائدة والمحافظة . فبالامس عرف الفكر التقدمي (في اطاره الاعلامي النظري) ثورة القرامطة والزنج والبابكية ، وطانيوس شاهين ، والغفاري ، وابن خلدون، والمتريزي ... وجاء ذلك بكثافة بعد هزيمة الطروحات الاسقاطية التي ما زالت متمددة فعليا (وان رفضت علنا).

اما قاعدة هذا المنهج الفكرية ، فتعبر عنها ايديولوجية ثورية . وانها هي ايديولوجية الثوريين .. فلا يجوز تفسير الشيء بحامله ، وهذا ينطبـــق على الوعي الادنى اللاجدلي أي الوعي المسطح فالفلاح الامي (الذي لم يتحرك رغم مليون بيان لتحريك الجماهير ــ وكأنها سيارة يدفعها حزب ما) يرى مثلا ، ان الزعيم الفلاني ممتاز ، والدولة الفلانية ممتازة ، لانه قال كلامـــا حسنا (وان قصد به الباطل) ولان الدولة الفلانية معنا ؟! اذا لا يجوز تفسير الشيء بحامله ببساطة ظاهرة ، ذلك ان هذا المؤلف الكبير يعتبر مساهمة في بلورة تكوين الايديولوجيا العربية الثورية ، بجانبها التاريخي .

ومن ناحية أخرى ، هل هناك اشتراكية علمية معلقة في الفضاء ، أم هنالك فكر اشتراكي علمي لواقع عياني وفي مرحلة تاريخية محددة . وبنتائج ومقدمات محددة لهذا المجتمع او ذاك ، ونختصر ذلك بعبارة لانجلس في اخر كراس الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية حيث يقول : « ان الرسالة التاريخية الموضوعة امام البروليتاريا الحالية ، هي القيام بهذا العمل الـــذي سيحرر العالم . اما رسالة الاشتراكية العلمية ، التي هي التعبير النظري عن الحركة البروليتارية ، فهي تحليل شروط هذا العمل التاريخية ، وتوضيـــح طابعه الخاص (١٣) ولا يفهم من كلامنا ان القوانين الاجتماعية المكتشفة في الفكر الاشتراكي العلمي لـــدى الماركسيين ، محل رفض أو استبعاد او اعادة اكتشاف ، ولكننا نرفض هنا الاسقاط والجاهزية الفكرية . فماذا كان من

قواعد الفكر الاشتراكي العلمي في القرن الماضي ، المادية التاريخية والجدلية ، فليس معنى ذلك ان الفكر الاشتراكي العلمي هو المادية باقنوماتها فقط . والا ما معنى الغوص في التراث تاريخيا وجدليا وبأي هدف ولتكوين اي فكر ؟!

اذا كان يفترض بالاستاذ مروة ان يوضح منهجه في التناول تحليلا وتركيبا ، وان لا يقصره على عبارة . فهو حين تصدى في ص ١٠٣ من ج اول، لنقد الدكتور محمود زايد للمنهج التاريخي المستخدم لدى بلياديف ، اعتقدنا انه سيلقنه درسا منهجيا ، لكنه وللاسف عاب على الدكتور زايد جهله بهذا المنهج — وهل اذا عرفه التزم به ! — الذي اصبح « اشهر المناهج ، وان اصحابه منتشرون في المؤسسات العلمية في الشرق والغرب والمؤتمرات .. الخ » .

على كل . كان من الممكن ايضا لبلياديف — كما ستالين — ان يصف منهجه بالثوري ايضا ، وان يصل الى تحليلات — واعدامات — خاطئة ، كما هو حاصل فعلا مع احفاد كونفوشيوس . فهم يقولون كما نحن وكما هؤلاء ان منهجه في البحث يعتمد على كون الفكر انعكاسا جدليا لحركة المادة منقولة الى الدماغ ، ومتحولة فيه ، وان جعل علم المجتمع منسجما مع الاساس المادي ، واعادة بناءه على هذا الاساس ، منطلقا في التفسير المادي للتاريخ (١٤) وان قوانين المجتمع كشفت ضرورة التوافق بين علاقة الانتاج وطابع القوى المنتجة ، والتوافق بين التركيب الفوقي والاساس الاقتصادي ، وان « تفسير طريقة تفكير الناس في عصر من العصور بطريقة حياتهم ، بدلا من تفسير طريقة حياتهم بطريقة تفكيرهم (١٥) . ولكن من الممكن ومن الطبيعي ان نصل نحن او هؤلاء الى نتائج خاطئة حتى ولو حفظنا كافة القوانين وزينا « بالثورية العلمية » اتجاهاتنا .

وبالخلاصة .. ان كون المنهج يعتمد على المادية التاريخية والديالكتيكية وان كان ضروريا ، لكنه ليس كافيا لينعت بالثورية المنطلقة من ايديولوجية الثوريين .. بل في الاستخدام البارع — والبراعة ليست عضلات او وهما عاطفيا — بل بتلمس وبتحليل المفاصل الاساسية والمؤثرة في الوقائع .

ومن المفيد هنا ، ان نذكر ان احد مؤسسي الحزب الشيوعي الايطالي (كان ايضا يستخدم المنهج المادي التاريخي) واسمه : ميديو بورديفا استنتج ان من « العوامل المساعدة على تفسير خطاب ما ، ان نعرف نوع الطعام الذي تناوله الخطيب ، قبل القاء كلمته » (١٦) !

والسؤال الان .. هل كان الاستاذ مروة « ثوريا » في بحثه ؟

ثالثا : حوار في المضمون :

١ — في ص ١١ من ج اول . يرى الاستاذ مروة « من يحاول ان يجد في الاسلام مبادى راسمالية » اي مكسيم رودنسن في كتابه ، الاسلام

والراسمالية (١٧) .

ونعتقد ان هذا الحكم الصارم العام ، لا يتوافق مع مضمون كتاب رودنسن ولا غايته التي كتب لاجلها . فالمسألة عند رودنسن وهو مادي تاريخي – ليست ايجاد مبادىء راسمالية في الاسلام ، بل جل ما هنالك نوع من الرد غير المباشر على ما اثارته نظريات ماكس فيبر من انعكاسات لدى بعض الكتاب الغربيين ، حيث حاولوا ارجاع تخلف العالم العربي والاسلامي الى مضمون المعتقد . وذلك خلال المجادلة حول سبب حدوث النمو الراسمالي في الغرب الاوروبي ، وعدم حدوثه في العالم العربي الاسلامي ابان الحضارة تلك . وكان ماكس فيبر قد ارجع حدوث النمو الراسمالي الاوروبي ، الى مساهمة المعتقد البروتستانتي في شمال اوروبا ، في تكوين ما سماه الروح الراسمالية وذلك لاعتباره ان الروح الراسمالية ، سباقة على تبدل اسلوب الانتاج (١٨) .

وقد استنتج البعض كثيرا من هذا الموقف ، ومسخه اخرون ، ومددوا نظرياته على العالم العربي ، وارجعوا التخلف لتباين المعتقدات ، وهنا ما حدا (ايف لاكوست) مثلا للرد على هؤلاء بقوله :

« انه يقدم الاسلام في الازمنة الاولى حتى القرن الحادي عشر كانطلاقة لقمة الحضارة الاسلامية ، وكديانة نالت الاعجاب والسبق ان في النظرة العقلانية ، أو التجارية . ويعطي للاسلام (وهو واحد) تفسيرات قدرية للديانة عندما دخل العالم الاسلامي في مرحلة الركود والانحطاط (١٩) .

ومن هنا ، فان بحث رودنسن بأجمله ، هو الدفاع عن الاسلام فقط في معرض اتهامه بأنه سبب اعاقة التطور نحو اسلوب الانتاج الراسمالي ، ولذا يحاول البرهنة على ان النصوص ليست مضادة للتراكم الراسمالي ... ولا نظن ذلك عيبا .

٢ – اعدام المؤرخين جملة .

في ص ٥٣ من ج اول . ورد انه « كان فكر الغزالي النموذج الاعلى لاحد طرفي هذا الصراع الجديد ، اي الطرف الذي كان مرغما موضوعيا ان « يعتلن » الفكر اللاهوتي الاسلامي » . وانه تسلط سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة – اتجاه الغزالي – هدد اشكال النظر الوحيد الجانب الى التراث .. « وقد نستثني من هذا الحكم اثنين من كبار مفكري الاشاعرة : الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الاشهر وابن خلدون ». الاول كنموذج المؤرخ الامين ، وابن خلدون المتميز بالنظرة ذات التوجه العلمي في فهم التاريخ .

وثمة جملة ملاحظات على هذا النص الموقف . ذلك ان في ص ٣٨ اعتبر الاستاذ مروة ان النزعات المادية في هذا التراث اتخذت اشكالا غير ثابتة،

بل ترددت بين الاشكال الميتافيزيقية ، والاشكال الديالكتيكية بمستواها الملائم للوضع التاريخي ذاك » .

والسؤال الان ، هل ربط الاستاذ مروة موقف الغزالي باوضاع العصر العباسي « المتاخر » ، ام جاءت امداماته تجليات لا مادية ولا تاريخية . خاصة وانه في مجمل الكتاب بجزئيه اعدم الغزالي وحذفه وهو ممثل الشق الاخر الجدلي للنزعات المادية ، ودون اي تعليل .

وللذك سنستعين بآراء د. ابو ريان — اللامادي واللاجدلي — في فهم خلفية وارضية الغزالي الفكرية . فيقول : « اتسم هذا العصر « العباسي المتاخر » بانحلال سياسي وعسكري واخلاقي ، استولت فيه العناصر التركية على الحكم في بغداد ، فاصبح السلاجقة اصحاب السلطة الفعلية في بغداد، وهددت الاسماعيلية والباطنية الخلافة ، واستشرى خطر القرامطة في الاحساء ، وسقطت انطاكية والقدس في ايدي الصليبيين » (٢٠) .

اليست هذه الاوضاع من الهزائم والتفكك والتناحر المذهبي ، مدخلا موضوعيا تاريخيا لانبعاث النزعات المدافعة عن السلف الماضي ومعتقده . نعم ، وهذه ظاهرة تاريخية عالمية ، فما بعد الهزائم يمثل باحد شقيه الغالبة، نزعات دينية شديدة ، وهذا ما نلمسه يوميا في محيطنا ، ان كان بعد هزيمة حزيران ٦٧ ، « وظهور العذراء على كنيسة الزيتون ، او من خلال احاديث نبوية موضوعة تفسر موضعيا » كرموز للرجعة ، ونلمسه بحدة مؤسفة لدى تقدميين ، ما عادوا يرون من الصراع العربي الاسرائيلي في منعطف الانبطاح او التصدي من لبنان الا جنوبه ، والا دغدغة عواطف الطوائف الساكنة فيه، فتقلص العالم العربي الى جنوب لبنان ، وجنوبه الى جبل عامل ، تراثا وبطولات . . .

والاعتراض الاساسي على القطع الصارم الذي مارسه الاستاذ مروة في حصر المسألة بالشهرستاني وابن خلدون ، واعتباره ايضا ص ٦٨ « ان الاحداث والحركات او التيارات الفكرية تظهر في كتابات مؤرخينا بصورة تراكمات « حدثية » منفصل بعضها عن بعض » . نقول ان هذا القطع الصارم العام يغيب (كما هو غائب فعلا) تقييم تقي الدين احمد بن علي المقريزي (٢٢) الذي ضاعت له مؤلفات بالعشرات ، وبرز منها على السطح غالبا، الخطط والسلوك ، بينما نراه في « اغاثة الامة بكشف الغمة » ، يعلل ويحلل الواقع السياسي الاقتصادي تحليلا ملموسا « وجدليا » ، واعتبره د. طيب تيزيني انه « حاول جادا كشف القانونية الموضوعية لوجود وتطور المجتمع المصري انذاك » (٢٢) ، ففي تعليله سبب المجاعات في مصر يقول : « ومن تأمل هذا الحادث من بدايته الى نهايته ، وعرفه من اوله الى غايته ، علم ان ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام ، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد . الا ان ذلك يحتاج الى ايضاح وبيان ، ويقتضي الى شرح وتبيان . . .

ان الامور كلها ، قلها او جلها اذا عرفت اسبابها سهل على الخير صلاحها (٢٣) اما المجاعة فأسبابها عنده بايجاز :

— « السبب الاول وهو اصل هذا الفساد ، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة .

— والسبب الثاني ، غلاء الاطيان ..

— والسبب الثالث ، رواج الفلوس ، اي نقصان كمية الذهب في العملة » .

٣ — حول « اسقاط » صلح الحديبية .

وحول تأخر المستضعفين من دخول الاسلام ، تساءل الاستاذ مروة ص ٣٣٦ — ٣٣٧ من ج اول . « لماذا ظلت الدعوة نحو ثلاثة عشر سنة في مكة ، تواجه ارستقراطية قريش بالثبات المرهق في موقفها ... » ويجيب ان « غياب الجاذب المادي حينذاك للضعفاء ، والمضطهدين والمستثمرين من سكان مكة ، فوقفوا لذلك من الدعوة وصاحبها وانصارها القلة موقفا اشبه ان يكون غير مبال بأن تنخذل او تنتصر ! « ان العامل المؤثر عن تقاعس مستضعفي مكة ، كفئات لا كأفراد ، عن نصرة الاسلام .. هو فهمهم ايات الثواب والعقاب على انها انصراف عن المستلزمات المادية الدنيوية لمبدأ الثواب والعقاب .. » .

وفي ص ٣٤٠ ، وحول موقف الملأ المكي ورد ما يلي : « فلو ان هذه الزعامة كانت قادرة في تلك الفترة المكية الاولى ، على رؤية الاتجاه التاريخي الذي يتفق مع وجهة الاسلام في المسار العام لحركة تطور المجتمع العربي ، لكان عليها ان ترى في هذه الوجهة مسار تطورها المستقبلي هي نفسها ..» .

من الصعب جدا القبول الميكانيكي بغياب الجاذب المادي المباشر ، او غير المباشر الثواب والعقاب ، واعتباره السبب الاساسي الوحيد لتخلف الضعفاء عن تحويل معتقدهم ونصرة معتقد جديد . فالمسألة ليست عقيدة سياسية بحته ، بقدر اندماجها في رؤية جديدة للانسان ، للاله ، للطبيعة ، للعلاقات ، للموت ، وللخلق . وهنا يفترض دراسة الطقوس والدلالات الوثنية في مكة والجزيرة ، وارتباطها بمستوى الانتاج وظروف الطبيعة والا كيف نفسر تعذيب بعض المسلمين وثباتهم على المعتقد (بلال) ، رغم الاغراءات، وكيف نفسر محنة ابن حنبل لاحقا . اي نتساءل هل كان فقراء مكة مقتنعين في وعيهم الديني كفقراء بالالهة الوثنية ؟ الم تكن عبادة الاوثان بذلك المستوى المسطح من الوعي (اي اللاجدلي) ، تعبيرا عن البؤس وصرخته في نفس الوقت . الم تكن الشكوى من هؤلاء على الظلم للات والعزى .. ؟ هؤلاء الضعفاء كانوا عبيدا وخدما وليسوا في مواقع عمل تجاري او تبادلي يسمح لهم برؤية او اكتشاف المحيط ، ابعد من الوعي الحسي المتعلق بصنم من جهة،

وبانتظار المطر عموما للبقاء والرعي في صحراء مجدبة ، فيما بعض المناطق الزراعية شمالا وجنوبا شهدت انتشارا لليهودية او النصرانية على مقاس ذلك الزمن .

ومن ناحية ثانية ، السلطة والقوة والمـال وحريــة التصرف بهـؤلاء المستضعفين (استعبادا ، بيعا ، نفيا ، هربا ، وصعلكة) الم تكن الحد الاخر الضاغط المانع الى حد من الحدود من الاستجابة للدعوة — الانتحار — في البدء . بالطبع ليس موقع فقر هؤلاء واستغلالهم بكاف لدفعهم الى اللحاق بالدعوة الجديدة ، ولكن هل من السهل لدى الضعيف المتعلق بديانة يرى العالم من خلالها ان ينقلب بسهولة لاتباع دعوة جديدة ، لم تكتمل في وعيه ، وثمنهـا ازهاق روحه . بالطبع ليس الفقر لوحده بكاف للدفع نحو التمرد والثورة (٢٤) فما كان يحمي العربي من الضيم في حينه ، الا الهه وعشيرته ، ولا يبلغ الامر مبلغ الخطر على حياته وماله الا في قتال صريح (٢٥) . وحتى من آمن بالدعوة في البدء ، لا يمكن ارجاع ايمانه لمكسب مباشر فمنهم التاجر والوجيه والعبد والتريب .. وكان اول من اسلم هم خديجة ، وابو بكر وعلي وعمار وامه سمية ، وصهيب وبلال والمقداد (٢٦) . فخديجة لها تجارة وخالها ورقة بن نوفل نصراني المعتقد ، وعلي كان صغيرا في رعاية النبي ، أما ابو بكر ، فكان تاجرا يزور الشام واسلم بسهولة حتى قال النبي « ما احد عرضت عليه الاسلام الا وجدت عنده كبوة ، الا ابا بكر ، فانه لم يتلعثم » (٢٧). وقد دعا عشيرته فأسلم بدعائه رهط منهم عثمان بن عفان والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف (٢٨) وطلحة كان تاجرا زار بصرى (٢٩) ويقال انه اختير في نادي قريش لقتل ابي بكر ، فأسلم على يده، وسعد بن ابي وقاص اسلم ابن سبعة عشر سنة ، ولما علمت امه جلسـت تصرخ « الا اعوان من عشيرته وعشيرتي ، فاجلسه في بيت واطبق عليـه الباب حتى يموت او يدع هذا الدين المحدث » (٣٠) . وعثمان كان تاجرا يسافر الى الشام ، وبلال كان مولى اعتقه ابو بكر من صاحبه واخرجه من عذاب الموت ..

ان مواقع اوائل المسلمين تثبت الفرضية التي يوردها الاستاذ مروة من ان الجزيرة كانت تصطرع بالاتجاهات الداعية للتوحيد ، لكن ذلك كان غالبا عند الذين تفوق الوعي التجريدي والجغرافي المحيطي لديهم . فالتجار ظاهرة البدء وليس الفقراء ، مع افتراض اساسي هو مدى وصول نصوص الدعوة ومضمونها الى هؤلاء الفقراء ... فعندما دخل عمر على اخته ، اخفت مـا لديها ، وابو ذر دخل يفتش عن النبي ، كهارب من اعين المخابرات ... أي يمكننا القول ان ما كان يصل من الدعوة الى هؤلاء المستضعفين ، اذا وصل لا يمكن الجزم بكثافته ومضمونه .. بل يمكن اعتبار وعيهم لذلك ادنى بكثير من التجار . اضافة الى ان الموقع الاجتماعي المتوسط للنبي ، واخفاءه نبوتـه

لسنوات ، وتلقيه الضربات في البدء ، لم يكن مشجعا لاتباعه (٣١) ، اضافة الى ان الضعفاء هؤلاء (غير العبيد) لم يكونوا احرارا ، بل كانوا من هذا البيت او ذاك او من هذه العشيرة ذات السلطة على افرادها ، فابو طالب (يكره ان يفارق دين ابائه) ، وأم سعد بن ابي وقاص تستدعي عشيرته لتاديبه.

ان سردنا ذلك لايضاح انه يصعب ضمن هذه العلاقات والقوى الربط المباشر بين الموقع المعيشي وضرورة اللحاق بمعتقد جديد .

ومن ناحية اخرى ، هل كان تعلق الملأ المكي بالاوثان بعمق الوعي الديني أم بعمق الفائدة او المصلحة عموما .. فهذا عمر بن الخطاب يصنع صنما من تمر للعبادة ، ويأكله عندما يجوع .. ولعله يمكننا اعتبار التعلق الديني للملأ المكي بالاوثان لدى الفئات العليا .. تعلقا واهيا من حيث المضمون (وهم التجار والمرابون ..) وعميقا من حيث الشكل لانه البقرة الحلوب .. فالمصالح مندمجة بالنسب والجاه والقوة والمال ، وذاك النبي الادنى مرتبة ، يعمل في البدء لتقويض ركائز اقتصادها من الحج الوثني والتجاري ..ولكنها تنقلب بسهولة عن آلتها ! بعد ان فكت رقبتها اقتصاديا ، (الغارات على قوافلها وتفكك محيطها القبلي عن الوثنية) ، فتعقد صلحا ، ثم تجد أن مصالحها لن تتأثر بالحج الى البيت .. فتدخل في « دين الله افواجا » ...

بعد « صلح الحديبية » الذي يعجب القارىء فعلا ، كيف تخطاه الاستاذ مروة .. فالنبي في يثرب وغاراته واوضاع جماعته ، والضغوط التي واجهها، وتكاليف اعالة المهاجرين ، والصراع مع قبائل اليهود ، كل ذلك يشكل الاطار الاساسي للصلح ، الذي وازاه تأثر الملأ المكي اقتصاديا بتلك الحرب (حرب عصابات ضد القوافل) . (فبعد أن أسلم ابو ذر الغفاري ، رجع الى قبيلته وكان يقطع طريق قوافل مكة ، ويجردها ، ويقول لهم : لا ارد عليكم شيئا ما لم تهتدوا بالحق (٣٢) . وهنا بدأت الفئات العليا بالتساقط ، فالتقى الطرفان على الموقف الوسط . وكان ذلك بعد موقعتي بدر واحد ، التي اثبت فيها الملأ المكي قدرة اقتصادية وعسكرية ... هذا التوازن بخلفياته ومتاعبه المادية للطرفين ادى الى صلح يقول عنه ابن سعد في طبقاته (٣٣) « فكتب علي عليه السلام هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو اصطلحا على وضع الحرب عشر سنين ، يأمن فيها الناس ، ويكف بعضهم عن بعض على انه من اتى محمدا من قريش بغير اذن وليه رده عليهم ، ومن اتى قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه ..» وبينما هم يكتبون الصلح جاء جندل بن سهيل بن عمر في الحديد هاربا من مكة .. ولكنه اعيد حيث قال النبي له : يا ابا جندل قد تم الصلح بيننا وبين القوم ، فاصبر حتى يجعل الله لك فرجا ومخرجا . وقد اثار ذلك استغراب عمر بن الخطاب الذي سأل الرسول «فعلام نعطي الدنية في ديننا .. قال انا عبد الله ورسوله ، لن اخالف امره ، ولن يضيعني » . ومنذ ذلك « بدأ تاليف القلوب .. ودخول الناس في دين الله

انواجا » (٣٤) . فبعد ان جاء ابو سفيان ، واستجاب النبي للعباس في ان يجعل شيئا لابي سفيان لانه رجل يحب الفخر فقال « من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ، ومن دخل المسجد فهو آمن ، ومن اغلق بابه فهو آمن » (٣٥) .

اذا اخذنا الظروف الصعبة في المدينة ، واخذنا هذا الصلح بعين الاعتبار وبالاعطيات التي تلته لتاليف القلوب ، لبطل العجب عند الاستاذ مروة من اختلاف مضمون الايات المكية والمدينية ، بين ما يدل هنا على حرية الارادة ، وهناك على الجبر (ص ٥٨٩ ج اول) . ولوجدنا ان هذه الزعامة المكية ساهمت فعلا في مسار تطور الاسلام وتطورها المستقبلي ذاتها .

٤ — انتقال الزعامة الى قريش .

يرى الاستاذ مروة « ان انتقال زعامة مكة الى قريش ، لم يستند الى عرف قبلي تقليدي مقرر ، ولم تكن الغلبة الحربية منطقه في الاساس ، بل كان مستنده واساس منطقه امرا جديدا قرره وحسمه ، ما كان قد حدث من تطور اقتصادي ، اجتماعي ، جعل للمال سلطانا بحكم منطق الاحداث .. ص ٢٣٤ — ج اول » .

والسؤال الان ، هل كان ذاك المال سببا وحيدا ، وكيف نشأ ؟ قبل السيادة على مكة ؟ ام من خلالها ؟ ذلك ان المسافة بين سيطرة قريش على مكة ، وازدهارها التجاري ، مسافة لا تتحدد عند الاستاذ مروة . اذ ان استنتاج بداية السيطرة من نتائجها ونتاج وضع مكة لحظة ظهور الدعوة ، لا يعيننا على وضع عامل المال كأساس وحيد في سيطرة بيت او قبيلة على مدينة تجارية ، وسط قبائل لا ترى الماء الا قليلا ، ولا الثلج الا كل اربعين عاما في الجبال الجرداء ، والخاضعة لمجاعات دورية ! ومع ذلك كانت تدع مكة آمنة، ولها اشهر حرم للتجارة .

ان محاولتنا اظهار ان عاملا اخر غير المال او معه ، كان وراء سيادة قريش في مكة يستند الى الوقائع التالية :

أ — يورد بندلي الجوزي ان مكة كانت « قبل الجيل الخامس من التاريخ المسيحي بلدة صغيرة او بالاحرى محطة للقوافل ، التي كانت تمر بها وهي راجعة من جنوب الجزيرة تحمل بضائع الهند واليمن الى سوريا وفلسطين ومصر ، فأصبحت في اواخر الجيل السادس مدينة تجارية غنية ...

وانها اصبحت — ولعل ذلك من اوائل الجيل الخامس — مركزا دينيا مهما لقسم كبير من البلاد العربية (٣٦) .

ب — يورد المقدسي (٣٧) في انساب جدات النبي من قبل امه : « ان امه آمنة بنت وهب برة ، بنت عبد العزي ، بن عفان ، بن عبد الدار بن قصي » اي ان بين النبي وقصي سيد قريش في مكة ، سبعة اجيال . اي بالمتوسط قرن الى قرن ونصف .

اي ان الفترة التي ساد لقصي حكم مكة فيها ، ترجع الى اواخر القرن الخامس ، او منتصفه ، بل جل ما نعرفه عن الجزيرة كما يورد الاستاذ مروة

لا يرقى (شعرا وحديثا) الى ما قبل هذه الفترة . وبالتالي لا يمكننا اعتبار مكة عند تولي قصي القريشي زمام امورها ، مدينة ذات سلطان تجاري، ومرابين وذهب وفضة ، وتبقى اصنامها قرنا ونصف قرن جائمة جامدة ، بجانب ارقى صنوف التجارة ، والديون (٣٨) . وما تتطلبه من تجريد ذهني وارتفاع عن الوعي الديني المحسوس البدائي .

يضاف الى ذلك ان ما ذكره المقدسي من رؤساء مكة يرجع الى ابراهيم .. ويتدرج في الانساب في رئاسة الكعبة حتى جرهم فيقول : ثم ان جرهمـا بقوا بمكة ، واستحلوا حراما من الحرمة ، فظلموا من دخلها واكلوا مـال الكعبة . وكانت مكة تسمى الناسة ، لا تقر ظلما ولا بغيا ... وكانت بنو بكر بن عبد مناة ، ونجشان ابن خزاعة حلولا حول مكة فادنوهم بالقتال ... فغلبتهم خزاعة

فيقول عمرو بن الحارث بن مغاض الاصغر .

بل نحن كنا اهلها فأزالنا ... صروف الليالي والجدود العواثر
وكنا ولاة البيت من بعد نابت ... نطوف بباب البيت والخير ظاهر
فأخرجنا منها المليـك بقدرة ... كذلك على الباقين تجري المقادر .

« ووليت خزاعة البيت ثلاث مائة سنة .. يتوارثون حتى كان اخرهم.. حليل بن حبشي الخزاعي ، وقريش اذ ذاك صريح ولد اسمعيل حلول وحـرم وبيوتات متفرقة ، الى ان ادرك قصي ، وتزوج بحبي بنت حليل بـن حبشي ، وولدت له عبد مناف ، وعبد العزي ، وعبدا وكثر ولده وعظم شرفه ... وهلك حليل بن حبشي فرأى قصي انـه اولى بالكعبة من خزاعـة ، فأخذ ما بأيديهم » (٣٩) .

وفي مكان اخر يورد المقدسي (٤٠) ان قصيا ومن معه من قريش ، قاتلوا صوفة الجرهمية ، فهزموهم ، « وكانت صوفة وهي قبيلة من جرهم بقيت بمكة تلي الاجازة بالناس من عرفة ، وخزاعة كانت تحجب البيت » .

اذا اخذت قريش السيادة في مكة ، حسـب رواية المقدسي مـن الشريكين : قبيلة خزاعة وجرهم . الثانية بالقوة قولا صريحا ، والاولـى اساسها المصاهرة ... مع عوامل قد تكون العجز او التمزق الداخلي ، او قوة مال قصي وعصبيته .. وذاك ما جعل للندوة اهمية كي لا يقتتل الابناء في امر مكة ، كما حدث لسابقيهم ؟!

ومع ذلك هب بنو عبد مناف لقتال عبد الدار بعد موت قصـي وجعله السيادة لابنه البكر ، فقاسموهم ونالوا السقاية والرفادة ، وتعاقدوا علـى ذلك .

٥ ــ الزراعة والصناعة في « الجزيرة الجاهلية »

في مجالي الزراعة والصناعة ، يذكر الاستاذ مروة في ص ١٩٤ ، « ان الانطباع العام عن زيادة نسبة البدو الى الحضر انها نسبة عالية جدا . ولذا كثيرا ما كانت التحليلات للبنية الاقتصادية ــ الاجتماعية قائمة على هذا الانطباع العام الاجمالي الغامض . ولكن ، من جهة ثانية ، نجد امامنا معطيات تاريخية وافرة تشير الى وفرة عدد الاماكن التي يعمل سكانها في الارض سقيا وفلاحة ، وينتجون الحاصلات الزراعية ... »

« ليست هذه الظاهرة خاصة بمناطق دون اخرى في شبه الجزيرة ، وان كانت في بعض المناطق ــ كالجنوب ــ اكثر وجودا واتساعا في مناطق غيرها ».

ومما يثير الانتباه « تنوع المنتجات الزراعية الواصلة الى هذه الاسواق ، ومنها تلك المنتجات المعالجة بشكل ما من اشكال التصنيع » .

وفي مكان اخر ص ١٩٩ يرى انه « كان صحيحا استنتاج بلياديف ان عرب الجاهلية كانوا قد اجتازوا مرحلة الانقسام الى اهل زراعة وتربية انعام، وبلغوا مرحلة الانقسام الى اهل الصنايع والزراع » . « اضافة الى ما هو ثابت واقعيا من وجود المحاريث الحديدية في تلك الفترة من تاريخ العرب قبل الاسلام ، وعند نشأة الاسلام » . ويشير الى حديث للنبي عندما راى سكة المحراث في بعض دور الانصار (٤١) .

ويأتي راي د. طيب تيزيني مناقضا عموما لهذا الراي ، فيرى « ان العرب قبل الاسلام لم يستطيعوا ممارسة الزراعة والصنائع اليدوية الا ضمن حدود معينة وضيقة . وبالطبع ، كان هذا يعود الى الشروط الجغرافية المناخية القاسية المحيطة بهم . فنحن اذا اخذنا بعين الاعتبار والتبصر التقاليد الاجتماعية والاخلاقية الخاصة بالفروسية والعنجهية البطريركية السيطرة انذاك ، والتي ساهمت في تكوين ذلك الموقف الازدرائي والاحتقاري من الزراعة والصناعة ..» ، ونفس ابن خلدون كتب « بأن العرب، اكثر بعدا عن الصنائع من جميع الناس . والسبب انهم غارقون في البداوة ، وبأنهم اكثر بعدا عن العمران الحضاري . ويرى طيب تيزيني ان تعميم ابن خلدون ليس على حق (٤٢) .

والواقع ان القطع بمدى انتشار الزراعة والحرف قد يستند « الى انطباع اجمالي غامض » ، يصعب فيه تأييد وجهة نظر على اخرى ، رغم ان الدلائل تشير الى ثانوية هذا الانتشار ، قياسا للبنيات الاجتماعية والعصبية والواقع المناخي .

واذا استعرنا من « ول ديورانت » ، معطياته عن الجزيرة ، فانه تعوزنا مصادره القاطعة ، فيقول : انه « اقليم ثلاثة ارباعه صحراء مجدبة قليلة السكان اهله من قبائل البدو الرحل ، اذا جمعت ثروتهم فانها لا تكاد

تكفي انشاء كنيسة ايا صوفيا . وبلاد العرب اكبر اشباه الجزائر في العالم، يبلغ طولها ١٤٠٠ ميل ، واكبر عروضها ١٢٥٠ ميلا ... وبلاد العرب هضبة واسعة ترتفع على مسافة ثلاثين ميلا من البحر الاحمر ، ارتفاعا فجائيا الى ١٢ الف قدم ثم تنحدر نحو الشرق انحدارا سهلا في ارض جبلية جدباء ، حتى تصل الى الخليج .. وفي وسط الجزيرة عدد من الواحات الكلئة ، والقرى ذات النخيل ، نشأت حيث يمكن الحصول على الماء بحفر الابار . وتمتد الرمال حول هذه المراكز ، مئات الاميال في جميع الجهات . ويسقط الثلج في تلك البلاد مرة كل اربعين عاما ، وتنخفض درجة الحرارة فيها بالليل الى ٣ درجات ... ويسقط المطر احيانا ترب شاطىء البحر فيجعله صالحا لقيام الحضارة ... واكثر ما يكون في بلاد الحجاز حيث نشأت بلدتا مكة والمدينة.. وفي الطرف الجنوبي الغربي .. » (٤٣) .

« وكان الرجال في القرى ينتزعون بعض الحب والخضر من التربة الضنينة ، ويربون بعض الماشية القليلة العدد ، وبعض الجياد الكريمة ، ولكنهم كانوا يجدون ان زراعة ! بساتين النخل ، والخوخ ، والمشمش والرمان، والليمون والبرتقال والموز والتين اجدى لهم واعود بالربح عليهم » (٤٤) . وربما كان جزء من اثني عشر جزءا من السكان يعيشون في المدن القائمة على الساحل الغربي أو بالقرب منه ... » .

« وكان خمسة أسداس السكان بدوا رحلا ، يشتغلون بالرعي وينتقلون بقطعانهم من مرعى الى مرعى حسب فصول السنة وامطار الشتاء ... والبدوي يحب الخيل ، ولكن الجمل اعز اصدقائه في الصحراء .. وان كان لا يقطع الا ثمانية اميال في الساعة ... والناقة تدر اللبن ، وبول الجمل مفيد في تقوية الشعر وروثه يمكن أن يتخذ وقودا ، واذا ذبح امن لحمه وصنعت الثياب والخيام من جلده ووبره (٤٥) . اما يثرب فكانت اذا قورنت من حيث جوها بمكة ، بدت كأنها جنة عدن ، وكان بها مئات من الحدائق وغياض النخل ، والضياع » (٤٦) . والمئات هنا قريبة من ارقام مؤرخينا المكبرة .

واذا قبلنا بعض كلام ول ديورانت ، من شح الامطار ، والثلوج مرة خلال ٤٠ عاما على الساحل الغربي ، فان اعتقاده بزراعة الليمون والموز والبرتقال ، تحتاج لتقنية مائية اقلها استخدام الجياد او الابقار ، واقلها كمية مائية من الابار كافية لري هذه الاثمار مرتين اسبوعيا . وهذا ما لا نعتقده . اضافة الى ان زراعات النخل والخوخ والتين ، وان كانت تحتاج لرطوبة رملية، فان طلبها للماء ضئيل جدا ، وتكفيها غالبا رطوبة الجو القريب من البحر ، كحال الطائف مثلا البعيدة ٥٠ ميلا عن مكة القاحلة ، والتي تبعد بدورها مئات الاميال عن يثرب . واذا كان دوتي يقول ان نساء البدو كن « يغسلن اطفالهن ببول الجمال » ظنا منهن ان ذلك يبعد عنهم الحشرات..

ويمشط الرجال والنساء شعرهم الطويل بهذا الماء (٤٧) فان هذا التفسير لا يلقي اكثر من تفسير لشح المياه عامة ، واعتبار الناقة المتنقلة مخزنا لنوع من السائل . فالحديث عن السنوات السبع والتسع العجاف ، قبل الدعوة ، والبحث الدائب عن موارد الماء لا يترك مجالا للحديث عن زرع الا في بعض الواحات والجنوب الموسمي المطر . ويفترض ان تكون الزراعة شمالا اوفر حظا منه في الوسط . ففي اليمامة مثلا ، اعلن (ثمامة بن اثال) لاهل مكة ، انه لن تدخل مكة حبة قمح من اليمامة الا باذن النبي . (لسنا نعرف اذا كان عبورا او زرعا) . ولما عاد الى اليمامة ، منع فعلا تمريره الى سوقها ، الا باذن النبي ، ولذلك شكوا مما اصابهم من جوع (٤٨) . ولكن عندما حل القحط في مصر سبع سنوات ، ارتحلوا الى ريف كسرى (٤٩) ، وما كان من خمر لديهم فمن التمر ، وكان احسن أنواع الفراء .. المستخدم في الشتاء ، هو فراء (الفتك) من نوع من الدواب (٥٠) .

واذا اجملنا هذه الملاحظات ، واعتبار ديورانت ان البدو الرحل شكلوا خمسة اسداس عرب الجزيرة ، فان مستويات الزراعة في الجزيرة لم تكن الا بمستويات اقل من كافية . فالزراعات التي يذكرها ديورانت عن (بساتين وغياض) المدينة ، تتطلب تقنية في الري لم يظهر تطورها فيما بعد ، واذا كانت بهذا الشكل من الاتساع ، أو التحول لبضاعة في الاسواق ، فان من شروطها استخدام الحيوانات (الحصان ، الثيران) . وهذا ما لم يشر اليه احد .

يضاف الى ذلك ، ان قول السيد مروة ، بأن العرب ربما عرفوا سكة المحراث ، فمسألة لا يمكن قطعها ، بل يمكن نفيها غالبا . ذلك ان حديث النبي عن السكة التي وجدها لدى بيوت بعض الانصار في المدينة ، كانت محل احتقاره وازدرائه حيث اعتبر صنعة الفلاحة مذلة . ولعل هذه السكة التي اشير اليها ، يستخدمها الافراد (نوع من المعاول) وليس سكة المحراث التقليدية . لانه كما قلنا ترتبط سكة المحراث باستخدام الحيوانات (كالبقر والجياد) وليس الجمل او الحمار . فالحمار ضعيف . والجمل لا يقاد . أما استخدام البقر ، فمسألة لم تكن واردة لحاجته للماء وعدم تكيفه مع الحر، الا اذا وجدت البحيرات . اما استخدام الجياد في الحرث ، فانها مسألة لم تعرف الا في أوروبا قبل الثورة الصناعية ، لان الحصان له من القوة والسرعة، ما قلل من ايام العمل وحسن الانتاج (٥١) .

اذا ، المناخ ، التربة ، الحيوانات المتوفرة ، القبلية والعصبية وازدراء العمل اليدوي الغريب عن ظواهر البداوة ، مجمل ذلك لا يدفع باتجاه اعتبار الزراعة ذات اهمية اقتصادية وتجارية . ويدعم ذلك ان وصف الجنة للمؤمنين جاء بقضايا واحتياجات يفتقدونها ، ترتبط بنقيض الموجودات ، وتنسجم مع حاجاتهم المادية . وهذه الجنة جاء وصفها غالبا « كحديقة واسعة تجري من تحتها الانهار ، وتظللها الاشجار الظليلة ، ويلبس فيها الصالحون ثيابا من

سندس واستبرق ، يتحلون بالجواهر ، ويتكئون على الارائك ، ويطوف عليهم ولدان مخلدون ، ويأكلون فاكهة من اشجار تطأطىء اغصانها لهم ليملؤوا من ثمارها ايديهم . فيها انهار من لبن وعسل وخمر (لذة للشاربين) يشرب منها الصالحون ... وفي اكواب واباريق وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، لا يسمعون فيها لغوا ولا كذابا — سورة النساء ٣٥ » (٥٢) .

ان هذا الوصف للجنة ، لترغيب اهل البداوة فيها ، ينسجم فعلا مع ما يفتقده عرب الصحراء (منزل الوحي) وينسجم مع قول النبي عن علاقة (السكة بالذل) ، لان هذا العمل كان محتقرا عموما ، ولضعف عائديته لما يتطلبه من مشقة .

اذا ، رغم ورود اخبار عن بعض الزراعات ، فان البقية المؤكدة ، الرمان والاترج (٥٣) النخل الكرمة (٥٤) مع ما تقدم من شروط مناخية اجتماعية ، تمنعنا من اعطاء اهمية لذلك والحديث عن « أهل الزرع » ، وقد ظل الجراد (٥٥) الى يومنا مادة غذاء وتجارة .

اما « الصناعات » أو الحرف في الجزيرة ، فان الادلة على وجودها عديدة ، فتوفر تقسيم العمل في المدن والقرى شكل مقدمة لذلك ، اضافة لتوفر التواصل والتأثر بالاسواق والحضارات المحيطة ، مع وجود يهود ونصارى . لكن السؤال يبقى ايضا عن موقع هذه الحرف اجتماعيا ومدى عائديتها وارتباطها بالانتاج الزراعي أو الخامي ، للوصول الى القول ببلوغ « مرحلة الانقسام الى اهل الصنايع والزراع » كما يقول الاستاذ مروة استنادا الى بليايف . فاضافة لما يذكره الاستاذ مروة ص ١٩٧ عمن عملوا في بعض الحرف ، فان مواقف للنبي وللخلفاء الراشدين ، والموقف العام من اهل الحرف لا يدل على مدى انتشارها

فالنبي كان يمدح الحرفة ، فعندما جاءه وفد عبد القيس ، قال ، « ما المروءة فيكم ، قالوا العفة والحرفة . وقال النبي صلى الله عليه وسلم . خير الكسب كسب اليد لمن نصح . وكان عمر رضي الله عنه ، اذا نظر الى رجل سأله اله حرفة ؟ . فاذا قال لا سقط من عينه . ونظر عمر رضي الله عنه الى ابي رافع وهو يقرأ ويصوغ ، فقال يا ابا رافع ، انت خير مني ، تؤدي حق الله تعالى وحق مواليك . وقيل لاعرابي ينسج ، الا تستحي أن تكون نساجا ، قال انما استحي أن اكون اخرق لا انفع اهلي . وحرفة يقال فيها خير من مسئلة الناس » (٥٦) .

ورغم ذلك ، فان الاطار العام كان يذم الحرف حتى بعد الاسلام . فيورد الاصبهاني ابو راغب « قال رجل لنداف (أي منجد ايامنا) . لو وضعت احدى رجليك على حراء ، والاخرى على طور سيناء ، ثم اخذت قوس قزح تندف به قطن الغمام في جياب الملائكة ، ما كنت الا ندافا » (٥٧) .

وفي ذم الحياكة : « قيل الحمق عشرة اجزاء تسعة في الحاكة » . « ومر

على امير المؤمنين ، رجل فقال له الى اين ، قال الى البصرة في طلب العلم. فقال اتترك عليا وتطلب العلم بابصرة . ثم قال ما صناعتك . فقال نساج . فقال رضي الله عنه . من مشى مع حائك في طريق ارتفع رزقه ، ومن كلم حائكا لحقه شؤمه ، ومن اطلع في دكانه اصفر لونه » (٥٨) .

وفي ذم الاسكافي « قيل لمجنون ما تقول في سكاف مات وترك اختا واما ، فقال ، ميراثه للكلاب ، ونفقته على الدباغين ، وليس لامه ولا لاخته الا نثر التراب وتخريق الثياب » (٥٩) . وكانت الحجامة من الحرف الدارجة، ويقال للحجام (اي الحلاق والذي كان يخرج الدماء ايضا في حالات التطبيب) قبيس ، « لان المسان تحمل اليهم من جبل قبيس » (٦٠) وكان محل ذم دائم.

« وقيل ثلاثة اعمال لم تزل في سفلة الناس ، الحياكة والحجامة والدباغة » (٦١) .

من مجمل هذا العرض ، نستنتج الموقع الادنى المذموم للحرف في مجتمع رعوي تتخلله مراكز مدينية تجارية ، وواحات لبعض الفاكهة .. لكن الملفت ان هذه الحرف لم تكن منفصلة بمعظمها عن الانتاج الرعوي .. النسيج ، الحياكة ، الدباغة ، صنع النعال ... فيما لم تكن صناعة الخمر من الكرمة، بل من التمر ، لوفرتها ولشح الاولى . لكن ذلك بجانب التجارة البعيدة المدى، يبقى ثانويا ، حيث الحديث عن اهل زراعة وحرف ، لا يشكل المحور الاساسي الانتاجي ، أو السمة الغالبة . ولنا في منغوليا مثال على منطقة قاسية المناخ (حرارة شديدة ، برودة شديدة) وغطاء عشبي بسيط ، واقتصاد رعوي استمر حتى الثورة الاشتراكية فيها ، مع علاقات تجارية مدينية ، وتنقل رعوي ، وحرف وزراعات بسيطة ، كانت محل احتقار وتحريم من رجال الدين اللاما ، غالبا (٦٢) . وقد فرضت الظروف المناخية حتى بعد التحول الاشتراكي من غلبة الرعي الى مساهمة الصناعة بنسبة الثلث في الاقتصاد ، الى تنمية الانتاج الرعوي (لحوم ، جلود) ليشكل مصدر التراكم الاولي الاساسي ، ومصدر الصناعات الاولية . وكانت القبائل الرعوية المادة الاساسية لجنكيز خان في اجتياحه محيطه الاسيوي بعد سنوات عجاف واضطراب الاقتصاد الرعوي .

٦ ــ من ظواهر الجاهلية الاخيرة .

يورد الاستاذ مروة ص ١٨٣ ، ان من ظواهر « المجتمع العربي » في الجاهلية الاخيرة ، « بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن اساسها القديم، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط ، الى اساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس ، الى جانب الوضع القبلي التقليدي .. وزوال الوضع الاومومي الطوطمي في العلاقات العائلية ، وسيادة العلاقات الابوية (البطريركية) » .

الواقع ان العلاقات داخل القبيلة الواحدة ، وسلطة رئيسها ، وموقعه وواجباته ، لم تطرح حتى نعرف اساس « مراعاة التقاليد القبلية » . لكننا نستطيع تلمس الموقع المتميز اقتصاديا لزعيم القبيلة ، في فترات « الرخاء » وموقعه العادي في فترات الجدب . ويبدو ان موقعه الاقتصادي المتميز في القبيلة مسألة حدثت منذ حدث التملك الفردي .. مع امكانية تباين مواقع هؤلاء الزعماء لتوفر الماء او حسب طبيعة المنطقة المكتسبة لها . ذلك ان ضرورات متابعة القيم الضرورية الناتجة عن الاخلاق المنعكسة من الانتاج الرعوي من (ضيافة ، والجاه ، ودفع فدية ، وايراد ماء ..) لقبائل او لافراد اخرين ، باعتبار امكانية تعرض كل طرف لنفس المشاكل الفردية او الجماعية .. فانه كان لرئيس القبيلة وضع متميز في الشدائد والعوائد .. فهذا «عوض ابن محلم » من اشراف العرب في الجاهلية ، كان مطاعا في قومه قويا في عصبيته ، وكانت تضرب له قبة في عكاظ ، وتوفي نحو ٤٥ ق.هـ (٦٣) . وهذا حاتم الطائي الذي توفي نحو نفس التاريخ ، يتحمل دماء عبد بن خفاف البرجمي فيعطيه فدية هي مرباعه من غارة على بني تميم . (والمرباع هو ربع الغنيمة للرئيس) ، وبلغت مائتي بعير (٦٤) . لكن هذا المرباع استخدم لافتداء لاجيء . وفي مرة ثانية نجد زوجة حاتم تقول : « اصابتنا سنة اقشعرت لها الارض ، واغبر افق السماء ، وراحت الابل حدبا حدابير (ضامرة) وضنت المراضع على اولادها ، فما نبض بقطرة وحلقت السنة المال (جفت) وايقنا الهلاك » وجاءه من قومه جوعى .. فنحر فرسه ودار على الحي بيتا بيتا يدعوهم الى النار (٦٥) . ولما توالت على مضر الجدوبة والقحط سبع سنين، حتى كادوا يهلكون ، جمع حاجب بن زرارة قومه وقال : انني قد ازمعت على ان آتي الملك (كسرى) فأطلب اليه ان يأذن لقومنا ، فيكونوا تحت هذا البحر (الريف) (٦٦) فوافقوه . ان هذا الواقع من متوجبات وموقع رئيس القبيلة، كان متمايزا عنه في الحضر ، حيث العلاقات التجارية ، فككت موقع التلاحم القبلي في قبيلة جرهم ، او خزاعة او قريش ، لان المال والتجارة ساهمت (مع النسب، والسن) في اختيارات الرئيس . فبعد موت عدي ، اختلف اولاده لتوريثه شؤون الكعبة الى الاكبر ، ثم اقتسموها .

ورغم ذلك ، فان تعميم ظاهرة في الجزيرة العربية ، مسألة صعبة جدا، باعتبار ان الانتاج كان متمايزا ، وبمستويات عدة ، وكذلك علاقاته ، فلم يكن اقتصادا مندمجا ولا مجتمعا مندمجا ، الا بنية التوازن الانتاجي في علاقات الرعي ، او التجارة ، او الزرع القليل ...

ومن هنا يصعب الجزم بسيادة العلاقات الابوية البطريركية ، مع الجزم بالمرور بمرحلة الامومة . فبعض الظواهر تشير الى بقاء جزء من سيادة المراة ، او في طور التحول الاخير . فماوية زوجة حاتم الطائي مثلا ، تطلق زوجها بتغيير وجهة باب البيت فقط . ومعناه عرفا ان من العار دخوله ويعتبر

نفسه مطرودا (٦٧) . ويؤكد ذلك الالماني (غ. ولكن) في دراسته التي ترجمها بندلي الجوزي . فالمثل الشائع « اسرع من نكاح ام خارجة » لانها تزوجت اكثر من ٤٠ رجلا من عشرين قبيلة . ويروي الميداني في امثاله : ان « كانت ام خارجة هذه ، ومارية بنت الجعد العبدية ، وسلمى بنت عمر ام عبد المطلب ، اذا تزوجت الواحدة منهن رجلا ، واصبحت عنده ، كان امرها اليها ان شاءت اقامت ، وان شاءت ذهبت ، ويكون علامة ارتضائها للزوج ، ان تعالج له طعاما اذا حج » (٦٨) وكذلك حديث البخاري عن انواع النكاح عند العرب ، وما اورده ياقوت وابن بطوطة عن عادات مرباط (المغرب) ونزوة عاصمة عمان ، بعد الاسلام . (٦٩) . وما مسالة نكاح المتعة الا اثر جاهلي من بقايا سيادة المراة ، والذي حاربه عمر بن الخطاب بشدة .

٧ ـ مصادرة على اراء الغير .

في ص ٢٦٧ ، وفي معرض الحديث عن الشك لدى « المحدثين » في بعض القضايا ، يعرض الاستاذ مروة لموقف د. جواد علي الذي اتبع في « مسألة الشعر الجاهلي طريقة النقد التاريخي ، والمقارنة بأسلوب البحث الموضوعي غير المتأثر بموقف سابق ثابت ومطلق » ، ويعرض لراي جواد علي في شعر امية بن ابي الصلت دون تعليق وجاء فيه « ان ما ورد من كلام عن العرش والكرسي والله وملائكته ، وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ، ونحو ذلك .. فان كل هذا شيء اسلامي خالص ، لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى ».

ونحن وان كنا مع الاستاذ مروة من ان الجزيرة ، كانت نسبيا ، في مستويات حضارية وتفاعلات وتيارات دينية محددة (النصرانية ، اليهودية ، الحنفاء ..) وتناقضات اجتماعية مهدت لظهور الدعوة .. الا اننا نعجب لمرور راي د. جواد علي دونما اشارة ، والمصادرة على صحته . فمقدمات الدعوة تتناقض مع هذا الاستنتاج .. فاعتبار الجزيرة خلو من الكلام عن هذه التفاصيل ، مسألة متهافتة ، اولا لان القرآن عندما كان يخاطب عرب الجاهلية لم يكن يخاطبهم بطلاسم لا يفهمونها . اي لم يكن يتكلم في قضايا مجهولة تماما ، لان هذا مناقض جملة وتفصيلا لطبيعة اي دعوة او ثورة . فالكلام عن الدهريين والحنفاء واليهود والنصارى وتواريخهم ، كان كلاما له جذوره واسسه في وعي الناس ، وهذا يؤدي الى رفع الاستغراب عن تناول امية ابن الصلت او غيره لمثل هذه المسائل في الجاهلية ، وثانيا لان الجزم بعدم ورود تفاصيل العرش والكرسي والجنة والنار .. عند اليهودية ونصرانية الجزيرة ، عملية عزل تاريخي اجتماعي . فالجزيرة المحاطة بامبراطوريات مسيحية (الروم والحبشة) وغير مسيحية ، وانتشار نصراني ويهودي في

اطرافها ، وفي يثرب وفي ثناياها القبلية ، وعبر قوافلها واسواقها ، لا يمكن اعتبارها في عزلة عن ذلك بمستوى الوعي . فخديجة عندما جهر لها الرسول بالوحي ، لجأت الى خالها ورقة بن نوفل لتسأله ، أهو ساحر ام نبي . وكان ورقة (نصرانيا ، والبعض يورد انه حنيفيا) . ومن ناحية اخرى نحيل اصحاب هذا الراي بخلو الجاهلية والمسيحية واليهودية من تفاصيل هذه القضايا ، الى كتاب (د. فهلم رودولف . صلة القرآن باليهودية والمسيحية) . حيث يرد في رؤيا اشعيا . السماوات كرسي ، والارض موطىء قدمي . وعن جهنم في أمثال : ثلاثة لا تشبع ، اربعة لا تقول كفى : الهاوية والرحم وارض لا تشبع ماء ، والنار لا تقول كفى . وفي انجيل متى : واعطيك مفاتيح ملكوت السماوات . فكل ما تربطه على الارض يكون مربوطا في السماوات.. وفي انجيل متى ايضا : واقول لكم ايضا ، ان مرور جمل من ثقب ابرة ايسر من ان يدخل غني الى ملكوت الله . ووردت نفسها في سورة الاعراف : ولا يدخلون الجنة ، حتى يلج الجمل في سم الخياط (٧٠) . (مع ملاحظة ان كلمة جمل ، والتي وردت مسيحيا واسلاميا ، يعتقد انها تعني الجمل — ي الحيوان — والمقارنة هنا صعبة ، اذ يفترض ان المقارنة تحدث حول أشياء متوازية ومختلفة نسبيا . فكلمة جمل بالسريانية التي كانت سائدة ومنتشرة قبل المسيح تعني : الحبل . وبين الخيط والحبل وحدة في الاستخدام والشكل المتفاوت) .

واذا تطلعنا الى شعر امية بن ابي الصلت ، لما وجدناه غريبا عما كانت الجزيرة تصطرع به من اتجاهات . فالكعبة في مكة والمعتبرة كعبة اسماعيل حيث أمر ابراهيم بذبح ابنه ، مسألة معروفة جاهليا ، وفيها قال امية شعرا منه « ابني اني نذرتك لله ... » (٧١) . وفيه قال مصعب بن عثمان : كان امية بن ابي الصلت قد نظر في الكتب (٧٢) وكان يسافر الى الشام .. الخ .

وليس الهدف هنا التحقق من شعر امية ، بقدر التحقق من ان مضمون هذا الشعر ، لا يستغرب ان يكون ورد جاهليا قبل الدعوة الاسلامية ، والا ناقضنا المقدمات الاساسية لظهور الدعوة وعيا واتجاهات .

٨ — جبرية عمر بن عبد العزيز .

في حديثه عن التزام بني امية بالاتجاه الجبري ، يرى الاستاذ مروة انه « ليس غريبا على عمر بن عبد العزيز ، ان يأخذ بهذا المبدأ الجبري ، رغم كونه الخليفة الاموي الوحيد الذي وصف بالخليفة الصالح او العادل . ليس غريبا عليه ذلك لانه ما كان من الطبيعي ان يتخلص من « ايديولوجية » اسلافه ، واسرته لمحض كونه حسن النية .. فهي لا بد توجه تفكيره وقد توجه سلوكه كذلك بصورة تلقائية ، وان لم يتعمد ذلك ، ولم يتدخل فيه وعيه ... »

ونخشى هنا ان يكون الاستاذ مروة قد اصبح جبريا في التحليل اللوني. فهو ينفي العدالة عمن يكون جبريا ، ويجزم انه من « الطبيعي ان لا يتخلص من ايديولوجية اسلافه واسرته » . كيف ذلك ؟ وهل تخلص معاوية بن يزيد من ذلك ، وهو اموي على يد عمرو المقصوص ، كما يرد في كتب التاريخ. هكذا .. هل نقيس موقف حاكم بسلفه او من اورثه فقط ! هل ناقض هذه الايديولوجية عمليا ، وهل « خان » طبقة « الحكام الفاسدين » ، وكان عادلا متقشفا مسلما بالمعنى الصحيح . فقد « الغى عمر بن عبد العزيز رسوم الخلافة في محاولته العودة الى سياسة عمر الاول ، واتاح للناس ان يراجعوه ويتحدثوا معه بلا واسطة (٧٣) وهو صاحب القول والعمل المأثور .. « والله ما جاء جابيا ولكن هاديا » اي لم يمنع انسانا ان يسلم خوفا من تناقص خراج بيت المال لاعتباره ان النبي جاء لهداية البشر وليس لجمع الخراج . وهو الذي دخل غيلان الدمشقي عليه وقال « ان العامة من اهل الشام زعموا ان الظلم بقضاء الله وقدره . وانك تقول ذلك . فقال : يا سبحان الله انا اتتبع مظالم بني امية واردها ، واسميها مظالم بني امية ، افترى اني اظلم الله (٧٤) . اي انني اعمل لاحقاق العدل ورفع الظلم ، واذا كنت ادعي ذلك فمعناه ظلم لله . ولم يكن عمر بن عبد العزيز ليحتاج لفتاوى في حكمه ، كما حدث مع الحسن البصري والحجاج ، فيقول هادي العلوي عن (الكنى والاسماء) ، ان « الدولابي ، اورد نص فتوى للحسن البصري — المعاصر للحجاج — تتضمن تبريرا جبريا ممتازا للاستبداد . وهي تنص على ان افعال المستبدين قد تكون عقوبة من الله على عصيان الناس لاوامره ، وقد تكون بلاء منه يمتحن بـه العباد . وفي الحالة الاولى يستحيل رد العقوبة بالسيف . يعني برفع السلاح ضد المستبد . وفي الثانية يجب الصبر حتى يرفع الله البلاء » (٧٥) .

ونخلص من هنا ، الى ان تقييما تاريخيا ، للمسألة الجبرية يرتبط بمدى انسياقها في اطار التطور التاريخي ، ومدى ايجابيتها . فلا يكفي ذم الامويين، او عمر بن عبد العزيز لمقولة جبرية ، بل يقيموا لما نتج ايجابيا او سلبيا من استخدام هذه المقولة . فنجد بليخانوف يستخلص « دليلا على ان الجبرية قد تلعب دورا ايجابيا في التاريخ ، واستشهد بمثالين : المتطهرين الانكليز الذين فاقوا من حيث الشدة والقدرة جميع احزاب انكلترا في القرن السابع عشر ، والمسلمين الاوائل الذين اخضعوا لسلطانهم في فترة قصيرة من الزمـــن مساحات شاسعة تمتد من الهند الى اسبانيا » (٧٦) .

٩ — عن الحجاج ... وقتلاه

يرد في ص ٥١٤ : انه لما مات كان في سجون العراق ٥٠ الف رجل ، و٣٠ الف امراة ، وكانت استراتيجيته (اي الحجاج بن يوسف) ان يأخذ اهل العراق جميعا بالارهاب الدموي دون تمييز .

ولم تثبت براءة احد قط . وكان الاعدام هو العقاب المفضل عند الحجاج، حتى قيل ان عدد الجلادين ، لم يكن يكفي لاعدام العدد الكثير من الناس ... وان من اعدموا بلغوا ١٣٠ الف نسمة .

هذه العبارات عن الحجاج بن يوسف ، وظلم الولاة ، نسوقها ليس للدفاع عن الحجاج ، بل لنسأل الاستاذ مروه كيف عبر بها من كتب التاريخ ، دونما اشارة والتزم بها وبصحتها .. فكيف نفهم عبارة « جميعا بالارهاب الدموي دون تمييز » وكيف تتماشى مع عبارات « مصالح الاقطاع وكبار الملاك » .. وهؤلاء اخذوا بالارهاب ؟ وكيف نؤرخ اذا كان عدد الجلادين لا يكفي لاعدام الكثير من الناس ؟ فمن كان معه ومن كان يؤيده ، وكيف يستقر له حكم عشرين عاما (في الحجاز والعراق) وليس العراق فقط . واذا حسبنا على الاصابع انه ترك ثمانين الف اسير ؟! و١٣٠ الف قتيل من ضحاياه في ١٧ عاما ، واذا حسبنا متوسط الاسرة خمسة افراد ، لعلمنا ان من كان ضد حكمه في العراق مليونا وخمسين الفا ، دونما ذكر القرابة والقبيلة والعصبية ؟ فكم كان سكان العراق في حينه ! وهل ظاهرة صحيحة تاريخيا ان يبقى حكم وال له هذا القدر من البطش ، وليس له من ايجابيات سوى نفاذ الموظفين المولجين بالاعدام .

كيف نصدق هذه الارقام على علاتها ، وهذا شبيب بن يزيد الخارجي وزوجته غزالة تدخل الكوفة بأقل من عشرين فارس ، فيخافها الحجاج ويتحصن في قصره ، ولا يجرؤ على الخروج الا بعد رحيل شبيب وزوجته (٧٧) . حتى قيل الشعر :

غزالة في مائتي فارس يئط العراق منها اطيطا

وهكذا في نفس الصفحة ، وعند المقدسي يرتفع عدد فرسان غزالة من ٢٠ الى ٢٠٠ . الم يكن ابن خلدون مثيرا للعجب عندما سخر من ارقام مؤرخينا في مقدمته وديوانه .

اما ارقام الاستاذ مروة تلك فقريبة من ارقام المقدسي صاحب الموقف المناهض للامويين والذي يقول : « وكان قتل من الاشراف والرؤساء المذكورين ماية الف وعشرين الفا صبرا سوى عوام الناس ، ومن قتل في معارك الحروب ، وكان مات في حبسه خمسون الف رجل وثلاثون الف امراة » (٧٨).

تبقى كلمة اخيرة تتناول مسائل شكلية واساسية :

١ ـــ فمن حيث الشكل كان يفترض ، وتبعا للعنوان تلمس النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، لكن المؤلف توقف عند ابن سينا، واعدا بدراسة ابن رشد فيما بعد . ومن هنا يصعب فعلا تركيب النتائج فى اخر الجزء الثاني ، دون الاخذ بعين الاعتبار ، فلسفة المغاربة ، ان كان عند ابن طفيل ، او ابن باجة ، او ابن رشد ، ذلك انه عبر هؤلاء وعبر الدولة العربية في اسبانيا ، تم التواصل الاساسي مع الفكر الاوروبي . واذا كانت

شكلية الكتاب من حيث الحجم لم تترك متسعا لدراسة هؤلاء ، وهذا صحيح، الا ان الاطار العام اي الخلفيات الاجتماعية السياسية ، اخذت حيزا واسعا وكبيرا .

٢ — كان يفترض ايضا ، وعند استنباط النزعات المادية ، الاشارة الى دراسة (طيب تيزيني) ، لاننا لم نجد جديدا عند الاستاذ مروة بموضوع الفارابي ، عما اورده تيزيني .

٣ — تبقى مسألة اساسية تتعلق بالتشكيلة الاجتماعية ابان الدولة الاموية والعباسية . فلا يكفي الكلام عن « الاقطاع » والمتمولين « والبرجوازية المبكرة » او « الصراع الطبقي » ، دون الاخذ بعين الاعتبار التشكيلة المتفاوتة التي تتمفصل معها مجموعة من انماط الانتاج والعلاقات . فالشمال العربي الافريقي ، خضع قليلا للدولة العربية الاسلامية . وعبر وضعه المناخي ، ظلت العصبية القبلية في (البلد السيب) حسب تعبير ابن خلدون ، مادة لاي مصلح ديني او مجتهد ، لكي يتم عبر القبائل اخضاع المدن التجارية . فيما في مصر، حيث مياه النيل والري ، فرضت ان يكون التراكم الخراجي من استغلال هذا الفلاح والجماعة القروية ، اضافة للتجارة البعيدة المدى ، اما في الهلال الخصيب ،فأنه من الصعب اعطاء حيز اساسي للزراعة لضعف السوق الداخلي ، وتباعد المسافات الصحراوية ، حيث شكلت التجارة البعيدة المدى اساس التراكم وحيث في خزائن البلاط التاجر الصانع . ومن هنا فعلا لم يكن الاقطاع (ولم يذكر الاستاذ مروة تطور ملكية الارض) الا اقطاعا لاجل الجباية غالبا ، ولم يكن هذا « الاقطاع » او (التجار) ذا فاعلية سياسية ، بمستوى فاعلية القبائل والعصبية ، باعتبار ان الخليفة كان مؤسسة قائمة بذاتها ، تتحلق حوله اعطيات، الاقطاع ، والتجارة للاقارب وللعصبيات . علما انه كلما ضعف تقسيم العمل ، كلما ازدادت العلاقات الثانوية ، العشائرية القبلية المذهبية . ومن هنا كانت الاموية عصبية عربية سفيانية ، والعباسية عصبية تستترت وراء التشيع ، وكذلك قامت دول الشمال العربي من الاغالبة والادارسة والمرابطين والفاطميين ..

وهكذا ظلت العصبية والعلاقات القبلية ، سائدة تمنع وضوح التشكل الطبقي ، وتتمحور مواقف سياسية لهذا الطرف او ذاك عبر هذه العصبية غالبا . ومن هنا لم ترجع دولة بني امية لاحياء العصبية ، فالعصبية لم تزل، والاسلام لم يأت كأسلوب انتاج جديد ، بل كأيديولوجيا منبثقة من وضع صحراوي مجدب ، ولم تبدل كثيرا في التنظيمات التي كانت سائدة ، ولم تتفتت القبيلة في الدولة ، لعدم التبدل الاساسي في اسلوب الانتاج ، بل شكلت مادة العسكر في المدن وضواحيها . ويتضح ذلك من العصبية التي اثيرت لحظة وفاة النبي (منا امير ومنكم امير) .

ولذلك يصعب كثيرا ، والقرآن يحتوي آيات متعددة ، ويحتوي تفاصيل

الحياة اليومية والاخرة والتشريع ، الى جانب الاحاديث والسير ، يصعب الغاء ذلك والبحث الشاق عن خلفيات اقتصادية مجـردة . فالخلافات الفقهية ، واللاهوتية ، والاجتهادات الرسمية لتغطية عورات وال او خليفة ، كل ذلك مع استمرار القبلية وعلاقاتها ، شكل مناخا حارا في مسالة الزهد وعلم الكلام ، وشكلت مناخا عاما يصعب معه عند اي فيلسوف رغم نزعاته المادية الا ان تكون مطمورة توفيقية ، « مادية» في التفكير ، ومثالية في السياسة ، والا لحق بالسهروردي المقتول .

وقد ادى عدم تحقيق اسلوب الانتاج الراسمالي ، لطبيعة « الاقطاع » غير المورث ، ولتشكل التراكم البعيد المدى واندحاره لحظة وصول البرتغال الى افريقيا ، دون ان يحدث تحلل البنى الماقبل راسمالية ، ولتوفر السواد في الزراعة مما اعاق تحسن تقنيتها غالبا . ان عدم ظهور الاسلوب الراسمالي في الانتاج ، قد ضيع فعلا تطور هذه النزعات المادية ، وادى الى اندثار العلوم الطبيعية بتفكك الدولة ، فيما ظهرت جلية واضحة في اوروبا لحظة التحول الى اسلوب الانتاج الراسمالي ، متأثرة بحدة بنتاجات هذه الحضارة .

الاشارات

---

1 — The New universal library. international. Learning Sysleus. London 1969. Vol. one. P 275

2 — Ibid vol ten. P. 162

٣ — راجع انجلز . ف : الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية . دار التقدم موسكو . ١٩٦٨ ص ١٠٢ .

٤ — ابو ريان محمد علي : اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي . دار الطلبة العرب . بيروت . ط ٢ — ١٩٦٦ ص ٢٥ .

5 — Le livre de la création et l'Histoire. de Motahhar — Beu tahir El — Maqdisi. attribué à Abou — zeid Ahmed ben sahl el — Bapkhi. publié et traduit For M. cl. hurat. paris torne 5. 1916.

٦ — ابو ريان د محمد علي : استاذ الفلسفة في جامعتي الاسكندرية ، وبيروت العربية ، صاحب كتاب ، اصول الفلسفة الاشراقية ، وتاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ومحقق وناشر « هياكل النور » واللمحات في الحقائق ، والالواح العمادية ، ورسائل ابن سينا ١٩٦٦ . الى جانب كتب اخرى عديدة ..

٧ — ابو ريان د محمد علي : اصول الفلسفة الاشراقية . نفس المعطيات ص ١٦٩—١٧٠—١٧١ .

٨ — المرجع السابق ص ٨١ .

٩ — المرجع السابق ص ٢٧٢

١٠ — المرجع السابق ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .

١١ — المرجع السابق ص ٥٣ — ٥٤ .

١٢ ــ تيزيني . د طيب . مشروع رؤيا جديدة الى الفكر العربي في العصر الوسيط . دار دمشق .
١٩٧٢ ــ ص ١٣٥ .
١٣ ــ انجلس . ف . الاشتراكية الطوباوية ، والاشتراكية العلمية . دار التقدم موسكو . ١٩٦٨ .
ص ٩١ .
١٤ ــ لينين. ف : ماركس انجلز . الماركسية . دار التقدم . موسكو . ١٩٦٧ ــ ص ٩ــ١٠ .
١٥ ــ انجلس .ف. المرجع السابق ص ٦٣ .
١٦ ــ غرامشي . انطونيو : قضايا المادية التاريخية . ترجمة فواز طرابلسي . دار الطليعة .
١٩٧١ . ط اولى . ص ٥٢ .
١٧ ــ رودنسن مكسيم : الاسلام والراسمالية . دار الطليعة . ترجمة نزيه الحكيم . ط ٢ .
مارس ١٩٧٤ .

18 — Weber. max. L'ethique protestaute et l'esprit du cafitalisme. rerherche humaine. paris. plon 1964 P72.

19 — Lacoste Yves: Les pays sous developpeés. P. universitaire. de france Que sais je. 5 ed. 1966. P51

٢٠ ــ راجع د. ابو ريان محمد علي . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام .ج٢ . دار الجامعات المصرية ــ الاسكندرية ــ ١٩٦٩ ص ١٤٧
٢١ ــ تقي الدين احمد بن علي المقريزي ، والده من بعلبك ، مولود بحارة برجوان قسم الجمالية القاهرة ، تتلمذ لعدة سنوات على ابن خلدون ، عندما جاء الى القاهرة عام ١٣٨٢ . وشغل عدة وظائف ككاتب ديوان ، وقاضي وامام جامع ومدرس ، مراقب اسعار ، ونائب حاكم في دمشق ، له مؤلفات عديدة . راجع : دراسات عن المقريزي . مجموعة اساتذة . منشورات وزارة الثقافة . مصر . ١٩٧٠ .
٢٢ ــ راجع تيزيني . د طيب . المرجع السابق ص ٣٩٨ .
٢٣ ــ المقريزي : تقي الدين ابن احمد : اغاثة الامة بكشف الغمة . تحقيق ونشر . د جمال الشيال . د. محمد زيادة . القاهرة ١٩٤٠ . مطبعة لجنة التأليف والنشر . ص ٤
٢٤ ــ راجع . بوتول غاستون . تاريخ السوسيولوجيا . ترجمة د. ممدوح حقي . دار عويدات . ط اولى ١٩٧٧ ص ١١٥
٢٥ ــ راجع العقاد عباس محمود . بلال داعي السماء . مكتبة غريب القاهرة . دون تاريخ . ص ٨٥ .
٢٦ ــ المرجع السابق ص ١٠٩
٢٧ ــ المقدسي ، مطهر بن طاهر : البدء والتاريخ . المنسوب لابي زيد البلخي . نشر ارنست لروا . باريس . الجزء الخامس . ١٩١٦ . ص ٧٧ .
٢٨ ــ المرجع السابق ص ٧٧ــ٧٨ .
٣٠ ــ المرجع السابق ص ٨٥ .
٣١ ــ كان النبي يخرج بصحبة زيد وخديجة للصلاة في شعاب مكة .
٣٢ ــ المرجع السابق ج الخامس ص ٩٤ .
٣٣ ــ راجع تيزيني د طيب . المرجع السابق ص ١٦٠ــ١٦١ ، والمقدسي ، المرجع والمعطيات السابقة ج الرابع ١٩٠٧ ، ص ٢٢٥ .
٣٤ ــ الجوزي بندلي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام . دار الروائع . غير محدد التاريخ . ص ٤٧ .
٣٥ ــ المقدسي : ج الرابع ، المعطيات السابقة . ص ٢٢٤ .

٣٦ — الجوزي بندلي : المرجع السابق ص ١٩ .
٣٧ — المقدسي . المرجع السابق . ج ٦ . ص ٥ .
٣٨ — الجوزي بندلي : المرجع السابق ص ٢٣ .
٣٩ — المقدسي : المرجع السابق ج الرابع ص ١٢٥ — ١٢٦ .
٤٠ — المرجع السابق ص ١٢٧ .
٤١ — المقصود بهذا الحديث ، انه النبي لما رأى السكة ببعض دور الانصار ، قال « ما دخلت هذه دار قوم الا دخله الذل . راجع ابن خلدون . المقدمة ، دار احياء التراث العربي . ط ٣ — بيروت . ص ٣٩٤ .
٤٢ — تيزيني د طيب : المرجع السابق ص ١٤٧ .
٤٣ — راجع : قصة الحضارة . ول ديوارنت . عصر الايمان . ج ٢ من مجلد ٤ ترجمة محمد بدران . جامعة الدول العربية . ١٩٦٤ . ط ثانية ، ص ٦ — ٧ — ١١ .
٤٤ — المرجع السابق ص ١٢ .
٤٥ — ديورانت . المرجع السابق ص ١٢ .
٤٦ — المرجع السابق ص ٣٢
٤٧ — المرجع السابق ص ١٢ / الهامش .
٤٨ — الجوزي . بندلي : دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب . جمع وتقديم : جلال السيد وناجي علوش . دار الطليعة — اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين نيسان ٧٧ ص ٢٢٣ .
٤٩ — المولى بك . محمد احمد جاد . علي محمد البجاوي . محمد ابراهيم : قصص العرب ، مصر . ١٩٣٩ ج . اول . مطبعة الحلبي . ص ٣ .
٥٠ — المرجع السابق ص ٧ .
٥١ — بيروك بول : هل العالم الثالث في طريق مسدود . ترجمة موريس جلال . وزراء الثقافة دمشق ١٩٧٧ . ص ٤١ .
٥٢ — ديورانت. ول . المعطيات السابقة ص ٥٨ / وكذلك سورة الكهف ٣٣ .
٥٣ — المولى بك . محمد احمد جاد . قصص العرب المعطيات السابقة . ص ١٢٤ . حيث يرد كلام الطبيب الحارث بن كلده مع كسرى عن أفضل الفواكه . الرمان والاترنج .
٥٤ — عندما رحل النبي الى الطائف ، استضافه احدهم واطعمه عنبا . راجع ص ٣١١ — في منزل الوحي . محمد حسين هيكل . دار الكتب المصرية . ١٣٥٦ هـ .
٥٥ — الاصبهاني ابي القاسم حسين المعروف بالراغب . محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء . ج اول . طبع ١٢٨٧ هـ — ١٨٦٥ . جمعية المعارف . القاهرة . ص ٢٩١ . حديث عن امراة مزبد ، وطلبها شراء مد من الجراد بدينار .
٥٦ — الاصبهاني ابو راغب . المرجع السابق . ص ٢٨٣
٥٧ — المرجع السابق ص ٢٨٨
٥٨ — المرجع السابق ص ٢٨٥
٥٩ — المرجع السابق ص ٢٨٦
٦٠ — المرجع السابق ص ٢٨٦ . وقيل ثلاثة اعمال لم تزل في سفلة الناس : الحياكة والحجامة والدباغة .
٦١ — الاصبهاني ابو راغب . المرجع السابق ص ٢٨٤

62 — la grand. jacques. le choix Monogle. de la féodalité au socialisme. Ed. sociale. paris. 1979. P157.

٦٣ ـ المولى بك محمد احمد جاد . قصص العرب . المعطيات السابقة ص ١٥٤
٦٤ ـ المرجع السابق ص ١٥٦
٦٥ ـ المرجع السابق ص ٢٠
٦٦ ـ المرجع السابق ص ٢ .
٦٧ ـ المرجع السابق ص ١٥٩ .
٦٨ ـ الجوزي بندلي . دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب . المعطيات السابقة ص ١٤٥ .
٦٩ ـ المرجع السابق ص ١٥١ ـ ١٦٣ .
٧٠ ـ فلهلم رودولف : صلة القرآن باليهودية والمسيحية . ترجمة عن الالمانية . عصام الدين حمدي ناصيف . دار الطليعة . ط أ . شباط ١٩٧٤ . من ص ١٤ حتى ٢٨ .
٧١ ـ الطبري . ابي جعفر محمد بن جرير . تاريخ الرسل والملوك . مكتبة خياط . روائع التراث العربي . القسم الاول . ج اول . ص ٣٠٨ / ١٩٦٥ .
٧٢ ـ الاغاني . مجلد ٢ ج ٣ . نسخة مصورة . الاصفهاني ابي الفرج عن طبعة بولاق . نشر دار الفكر للجميع . وصلاح يوسف الخليل . ١٩٧٠ . بيروت . ص ١٨٦ ـ ١٨٧ .
٧٣ ـ العلوي هادي : في الدين والتراث . دار الطليعة . ط اولى حزيران ١٩٧٣ بيروت . ص ٤٧
٧٤ ـ المرجع السابق ص ٣٧ ـ ٣٨ .
٧٥ ـ المرجع السابق ص ٣٨ .
٧٦ ـ المرجع السابق ص ٤٠ . وهذا النص ذاته يرد ص ٦٤ في دور الفرد في التاريخ . ترجمة احسان سركيس . طبعة ١٩٧٤ . دار دمشق .
٧٧ ـ الدمشقي . طيفور بن طاهر : المعطيات السابقة ج ٦ ـ ص ٣٩
٧٨ ـ المرجع السابق . ص ٤٠ .

المادية وتجلياتها في العصر الوسيط

(مناقشة لاعمال د. حسين مروة ود. طيب تيزيني)

١

د. توفيـق سلـوم

□ **بظهور** الجزء الاول من كتاب **د. حسين مروة ((النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية))** ، وقبلـه مؤلف **د. طيـب تيزيني ((مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط))** ، ومن ثـم المجلد الاول من المشروع ((الموسع)) (في ١٢ مجلدا) ـ ((**من التراث الى الثورة**)) ـ تبدأ مرحلة ، جديدة نوعيا ، في الدراسات الصادرة باللغة العربية ، حول التراث الفكري العربي ـ الاسلامي .

والترحيب الكبير ، الذي لاقته اعمال د. مروة ود. تيزيني هو خير تعبير عن الطابع الملح لمثل هذه الابحاث ، اولا ، وعـن التقدير العميق لذلك الجهد الضخم ، الذي بذله الباحثان ، ثانيا .

من مواقع الحرص على هذا الجديد ، الذي له ، وحده ، المستقبل ، وفي ضوء الالتزام بالمنهج العلمي (الماركسي) ، الذي يجمعنا والدكتورين مروة وتيزيني ، تأتي هذه المناقشة لبعض الافكار ، التي وردت فـي الاعمال المذكورة .

ولا بد لنا ، في البداية ، ان نرى الى كيفية تحديد بعض المصطلحات والمفاهيم الماركسية بالنسبة لحركة تطور كل من المجتمع العربي والفلسفة العربية ـ الاسلامية . مثل **كيفية تحديد المادية** (وبالمقابل **المثالية**) فـي **الفلسفة القروسطية** ، وبصورة خاصة في المشرق الاسلامي .

وسنتوقف ، بادىء ذي بدء ، عند ((**الاسمية**)) و ((**الواقعية**)) ،

اللتين يعتبرهما بعض الباحثين (وبينهم د. مروة ود. تيزيني) تجليين للمادية والمثالية في العصر الوسيط .

١ – بين الاسمية والواقعية

« **الاسمية** » و« **الواقعية** » تياران في الفلسفة السكولائية (المدرسية) ، التي سادت في اوروبا الغربية القروسطية ، يختلفان فيما بينهما في النظرة الى وجود المفاهيم العامة (الكليات) .

يرى **الاسميون** (روسيليني ، دونس سكوت ، اوكام ...) ، بكل اتجاهاتهم ، ان ما هو موجود فعلا (واقعيا ، انطولوجيا) هو الاشياء الفردية ، اما المفاهيم العامة فليس لها وجود واقعي خارج الذهن (ليس هناك « بياض » ، بل اشياء بيضاء فقط) . ويمضي الاسميون المتطرفون (روسيليني ، مثلا) لينكروا وجود « العام » حتى في الذهن . كذلك يؤكد انصار الاسمية ان المفاهيم ، التي يكونها الفكر عن الاشياء الفردية، ليست محرومة من اي وجود مستقل عن وجود هذه الاشياء ، فحسب ، بل ويقولون انها لا تعكس خصائص الاشياء وكيفياتها .

اما انصار « **الواقعية** » (انسلم ، فيلهلم دي شامبو ، توما الاكويني ...) ، التي جاءت ، في الحقيقة ، امتدادا لنظرية افلاطون في « المثل » ، فيؤكدون ان للمفاهيم العامة (العام) وجودا موضوعيا، وان وجودها هذا يسبق وجود (١) الاشياء الفردية (الخاص) .

وعلى العموم ، ارتبطت « الواقعية » ، عند اصحابها ، بنزعة مثالية في الفلسفة (لكنها ، عند اريجينا مثلا ، اقترنت بنزعة بانتيئية – وحدة الوجود – كانت موضع ادانة الكنيسة) ، في حين ترافقت « الاسمية » ، في بداية عهدها (عند روسيليني) بنزعة مادية خافتة . في ضوء ارتباطها هذا قال ماركس عن « الاسمية » ، انها كانت **اول تعبير** عن المادية في العصر الوسيط . وفي مقدمة ١٨٩٢ للطبعة الانكليزية من « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » يكرر انجلس عبارة ماركس هذه ، مع بعض التعديل : كانت الاسمية ، **على العموم** ، التعبير الاول عن المادية القروسطية (العبارة نفسها ترد عند لينين في « الدفاتر الفلسفية ») .

هذه العبارة المقتضبة كانت منطلقا لاستنتاجات منهجية تركت اثرها السلبي على الكثير من الدراسات في تاريخ ألفلسفة ، فقد حدث معها نفس ما حذر منه لينين (في المادية ومذهب النقد التجريبي ») : **التضحية بمنهج الماركسية من اجل الابقاء على حياة حرف منها .**
ان بعض الباحثين لم يكتفوا بالابقاء على الموضوعة كما وردت عند ماركس

---

(١) ان عبارة د. مروة (« النزعات المادية » ، هامش ص ٣٥) « ان الواقعيين كانوا .. يرون الوجود الواقعي للعام دون الاشياء » يمكن ان توحي بان الواقعيين ينكرون وجود الاشياء وجودا واقعيا ، وهذا غير دقيق .

وانجلس (بما فيها من تحفظات ، انعكست في كلمات : اول ، تعبير ، على العموم) ، بل وبالغوا في دفعها الى امام ، بحيث اصبح يقال عن الاسمية انها كانت « ليس فقط تقدما ضخما في تاريخ الفكر الفلسفي، وانما ايضا الشكل الاساسي والرئيسي للفلسفة المادية في العصر الوسيط » . هذا الاستنتاج ، يطرحه د. تيزيني (« مشروع رؤية جديدة » ، ص ٣٦٣) ، ويوافقه عليه د. مروة (« النزعات المادية » ، ص ٣٥) وهذه الصيغة لهذه الموضوعة ، كانت ، على سبيل المثال ، احد المبادىء الاساسية ، التي اهتدى بها المستشرق الالماني هرمان لاي في دراسته المعروفة عن **المادية في العصر الوسيط** (١٩٥٧) ، وتأثر به، على ما يبدو ، الباحثان مروة وتيزيني .

ويمضي هؤلاء الباحثون لتصوير صراع « الاسمية » و « الواقعية» على انه التجلي القروسطي الرئيسي لصراع المادية والمثالية . يقول د. مروة : « ان الصراع بين المادية والمثالية في القرون الوسطى كان يظهر في شكل صراع بين الاسمية والواقعية » ، وايضا : « في القرون الوسطى المسيحية كانت الاسمية والواقعية ... هما الوجه التاريخي المميز لصراع المادية والمثالية داخل الفلسفة المدرسية » (النزعات المادية، ص ٣٥) .

ان طرحا كهذا لا يأخذ بعين الاعتبار الوقائع الاساسية التالية :

١ — **ان** الفلسفة المدرسية ، ككل ، ب اسميتها » و « واقعيتها »، ظهرت لتكون دعما نظريا للايديولوجية الدينية (« خادمة اللاهوت » !). ومن هنا يصعب فهم كيف كانت « الاسمية » « تقدما ضخما » للفكر الفلسفي ، وشكلا « رئيسيا واساسيا » للمادية القروسطية . ونحن نرجح ان الانطلاق من تصوير تاريخ الفلسفة تاريخا لصراع المادية والمثالية كان احد العوامل الرئيسية في المبالغة بتقييم الاسمية ، وصراعها مع الواقعية .

٢ — **ان** القول بالاسمية « شكلا رئيسيا واساسيا » للمادية في القرون الوسطى يقتضي تبيان العلاقة ، المنطقية والتاريخية ، بين حل مسألة الكليات وبين « المسألة الاساسية في الفلسفة »، التي على اساسها تحدد الماركسية انتماء هذا المذهب او ذاك الى معسكر المادية او المثالية. فيما نعرف ، لم يفلح احد من الباحثين في تقديم اثبات مقنع لمثل هذه العلاقة .

٣ — **ان** الحل ، الذي تقدمه « الاسمية » لمشكلة الكليات ، لا يقل خطأ عنه لدى انصار الواقعية . فلم يكن الاسميون يدركون ان المفاهيم العامة **تعكس** صفات وكيفيات واقعية للاشياء الموجودة موضوعيا ، وان الاشياء الفردية لا تنفصل عن العام ، بل تنطوي عليه . ان نظرة الاسميين الخاطئة الى المفاهيم هي التي مهدت الطريق لافكار السببية ، وهذا

ما نجده جليا في اسمية الغزالي ... ض الاشاعرة في المشرق الاسلامي ، ولدى بيركلي وهيوم في اوروبا ا ... ربية .

ومن الطريف الاشارة الى ان د. مروة قد شارف ، في هجومه على اسمية الاشاعرة ، على ادراك هذه الحقيقة ، حين يكتب : « غير ان القول بوجود المنفرد وحده ، ونـ ... وجود العام اطلاقا ، يؤدي بـ « اسمية » المدرسين الاوروبيين الى اللامعقولية » (هامش ص ٩٠٩) . هذه نتيجة صحيحة ، لكن د. مروة لم يلتفت ، للاسف ، اولا ، الى انها تتناقض مع اطرائه السابق « لاسمية ... سين الاوروبيين » (« كان التيار الاسمي يمثل الجانب المادي » — ص ٣٥) ، ولم ينتبه ، ثانيا ، الى انه ، على الصفحة ٩٣٠ ، ينسف هذه النتيجة حين يكتب : « وربما امكن القول بوجود علاقة ما بين هذا الاتجاه (اسمية الاشاعرة — ت. س) وبين المذهب « الاسمي » المعروف في اوروبة في العصر الوسيط ، ولكنها علاقة شكلية، لا تتضمن (٢) الموقف المادي ، الذي تضمنته « الاسمية ». ترى كيف تتفق « اللامعقولية » مع « الموقف المادي » ؟! ولماذا تكون العلاقة بين اسمية الاشاعرة والاسمية الاوروبية مجرد علاقة شكلية : الاسميون الاوروبيون ، كما يذكر د. مروة ، « ينفون وجود العام — الماهيات — ويثبتون الوجود الحقيقي للاشياء ... ويقولون انه ليس للعام وجود سوى الاسم فقط » (ص ٣٥) ؛ والاشاعرة ، من جهتهم ، « ينكرون وجود الكلي اطلاقا في الخارج ... وهم يذهبون الى ان الكليات ليست سوى اسماء اصطلاحية » ، (ص ٩٠٨) ، فهل هذا تشابه شكلي فقط ؟ وهل تعني « الاسمية » غير ذلك ؟ واخيرا ، ما هو ذلك « الموقف المادي » ، الذي تضمنته « الاسمية الاوروبية » ، ولم تتضمنه « اسمية » الاشاعرة : ما هو الفرق بين وجهة نظر روسيليني « بان العام تسمية لفظية لا واقع له » ، التي تعتبر ، كما يقول د. مروة ، « أول تجليات الاسمية المادية في مدرسية القرون الوسطى » (هامش ص ٣٥ — ٣٦) وبين راي الاشاعرة ، الذي اوردناه اعلاه ـ « الكليات ليست سوى اسماء اصطلاحية » ؟!.

هذا التشوش في فهم المادية في الغرب اللاتيني يتعمق خطؤه عندما نحاول سحبه لتقييم المادية وتجلياتها في الفلسفة العربية — الاسلامية القروسطية . ان « هـ. لاي » ، مثلا ، ينطلق من ان «الاسمية» و « الذرية » كانا تقدميين ، « ماديين » في اوروبا الغربية ، ليلصقهما قسرا ، وبدون اي اساس مسوغ ، بالمفكرين الاسلاميين الطليعيين . وعلى هذا الطريق سار د. تيزيني . فهو يتجاهل كل تلك النصوص ، التي على اساسها ينسب الباحثون الى ابن سينا قوله بوجود الكليات وجودا

---

(٢) هنا ، على ما يبدو ، خطا مطبعي ، فالضمير المستتر (فاعل « تتضمن ») يجب ان يعود الى « الاتجاه » (اي اسمية الاشاعرة) ، في حين يفهم من النص ان « العلاقة » هي التي « لا تتضمن » !

ثلاثيا : قبل الاشياء ، وفيها (كماهية لها) ، وبعدها (كانعكاس لها) ، هذا الراي ، الذي يصنف ، عادة ، على انه « واقعية معتدلة » ، ليؤكد « ان ابن سينا كان من الوجوه البارزة ، التي تبنت وطورت المذهب الاسمي ودافعت عنه » (مشروع ، ص ٣١٨) . بالاضافة الى التجاهل المذكور « يعدل » د. تيزيني من فهم الاسمية ، ليستطيع الصاقها بابن سينا ، حين يقول : « **ومن المعروف** ان هذا المذهب (المذهب الاسمي ـ ت. س) ينطلق من ان « المفاهيم » الانسانية لا تملك وجودا مستقلا عن « الواقع المادي » ، الذي **تعكسه** هي ، وانما هي **بالضبط** « **انعكاسه** » (مشروع ، ص ٣١٨ ، خطوط التشديد لي ـ ت. س) ! لا ، يا سيدي، ليس هذا « من المعروف » اطلاقا ، فان كون المفاهيم العامة انعكاسا للواقع المادي ليس هو نقطة الانطلاق عند الاسميين ، بل هو على العكس تماما ، ما يرفضونه بالضبط !

وعلى نحو مماثل ، حين ينتقل الى ابن رشد ، نرى د. تيزيني لا يكتفي باعلانه فيلسوفا أسميا ، بل ويصوره نصيرا للمذهب الذري (مشروع ، ص ٣٦٨ ـ ٣٨٧) . هنا ، مرة اخرى ، يتجاهل (وقبله هـ. لاي) تلك النصوص الواضحة، التي تؤكد ، بلا لبس ، ان ابن رشد، كغيره من المشائين ، كان خصما للمذهب الذري . واذا كان « لاي » ينطلق ، في نسبته « الذرية » الى ابن رشد ، من تأويل خاطىء لشروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو ، فان د. تيزيني لا يجد حاجة في ايراد اية حجج ، تسوغ له مثل هذه النسبة .

وفي « النزعات المادية » يتصدى د. مروة لمسألة : « كيف نحدد أشكال المادية ، أو أشكال المثالية ، في فلسفة عربية ـ اسلامية ، ظهرت وعاشت ، في العصور الوسطى » (ص ٣٢) . ويعالج ذلك على الصفحات ٣٢ ـ ٣٩ من مقدمته المنهجية . هنا يذكر بعض اشكال المادية ـ المادية اليونانية الساذجة ، المادية الميتافيزيقية ، مادية الديمقراطيين الثوريين الروس ، والمادية الديالكتيكية ـ ليحاول ، في ضوئها ، تحديد « أشكال » المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، بالاضافة الى ذلك، يحاول الاسترشاد بـ « الاسمية » القروسطية كتجل للمادية . وفي سياق ذلك يورد ثلاثة مبادىء عامة ، ينبغي ، في رأيه ، الاعتماد عليها في تحديد الاشكال المادية : ١ ـ ان هناك موقفا مشتركا تجاه ظواهر العالم بين مختلف هذه الاشكال ، وهو الموقف الذي ينظر الى العالم المادي على انه الاسبق من الوعي وجودا . ٢ ـ ارتباط المادية بالنظام الاجتماعي المعاصر لها . ٣ ـ علاقتها بالعلوم الطبيعية (ص ٣٣ ، ٣٦) . ومع ذلك ، فهو لا يعطي جوابا دقيقا على المسألة ، التي طرحها ، فيبقى في اطار العموميات ، وينتهي الى القول : بـ « نفي تحديد أشكال المادية في تراثنا الفلسفي بمقياس اشكال المادية الديالكتيكية المعاصرة ، أو بمقياس اشكال المادية اليونانية القديمة ، أو بأي مقياس آخر ، لا صلة له بالنظام الاجتماعي الذى ارتبط تاريخ

الفلسفة العربية الاسلامية بتاريخه ، ولا صلة له ايضا بالمستوى التاريخي ، الذي بلغه تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة وذاك النظام ذاته » (ص ٣٧) . امامنا ، هنا ، تجل لثلاثة اخطاء منهجية :

اولا ، الخلط بين ما يسميه علم تاريخ الفلسفة الماركسية **« نزعة مادية »** ، و **« مذهبا ماديا »** ، و **« شكلا تاريخيا للمادية »** (٣) . اما كون **المذهب** ماديا أم مثاليا فيتحدد ، بكل بساطة ، في ضوء الاجابة على « المسألة الاساسية في الفلسفة » . اما الكلام عن **نزعة** مادية (او مثالية) لدى مفكر ما ، فيأتي **بعد** ان نكون قد حددنا ماديته ومثاليته عموما ، كأن نقول ، مثلا ، ان لدى الفيلسوف **المثالي** ليبنتز **نزعة مادية** في تأكيده على تلازم المادة والحركة . ونقول ، بالمقابل ، ان كل المذاهب **المادية** ما قبل الماركسية انطوت على **نزعة مثالية ذاتية** في فهم المجتمع . اما **الشكل التاريخي** للمادية (وبالمقابل المثالية) فلا يطلق على مذهب واحد، بل على مجمل آراء **عدة** مفكرين ماديين : الفلاسفة « الطبيعيون » ما قبل سقراط ، ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون ، مادية الديمقراطيين الثوريين الروس ، المادية الماركسية (الديالكتيكية) . ومن هنا فليس من الدقة القول عن اراء بعض المعتزلة حول قانونيات الطبيعة بانها « تمثل شكلا تاريخيا خاصا من أشكال المادية » (النزعات ، ص ٧٨٤) . فوجود نزعات مادية لدى مفكرين ، يصنفون بانهم مثاليون عموما ، لا يسمح ، تبعا للمنهج الماركسي ، بتسمية هذه النزعات شكلا تاريخيا للمادية .

ثانيا ، ان المبادىء الثلاثة ، التي يوردها د. مروة ، لا تحدد « شكل » المادية بالمعنى الذي يقصده (بمعنى « نزعة ») ، بل هي صياغة (غير دقيقة ، أحيانا ، ولا سيما في الاول منها) (٤) لبعض الاسس، التي ينطلق منها الباحثون الماركسيون في **ادراجهم مذهبا ماديا ما ضمن هذا الشكل التاريخي للمادية أو ذاك** . هذه المبادىء هي : « أ) طابع فهمها للعالم ، وحلها للمسألة الاساسية في الفلسفة . ب) المدخل العام الى معرفة ظواهر العالم (ديالكتيكي عفوي ، ميتافيزيقي ، أو ديالكتيكي) . ج) كيفية ارتباطها بالعلوم الطبيعية ، التي يمارس طابع ومستوى تطورها تأثيرا كبيرا على مضمون الفلسفة ، ويحدده الى درجة ما ،

---

(٣) راجع « موجز تاريخ الفلسفة » ، ج٣ ، الخاتمة ، تاليف جماعة من الاساتذة السوفيات ، اصدار دار الجماهير العربية ، دمشق ، الجزء الثالث ١٩٧٨ ، الخاتمة.

(٤) نقصد : ليس من الضروري لادراج مذهب ما ضمن شكل تاريخي للمادية أن نقول ، كما يذكر د. مروة ، بان العالم المادي اسبق وجودا من الوعي ، فالماديون اليونانيون القدامى (طاليس ، انكشماندر ، انكسمنس ...) لم يقولوا بذلك . في ذلك العصر لم تكن « المسألة الاساسية في الفلسفة » مطروحة بعد ، ولم يكن هؤلاء يدركون التعارض بين المادة والوعي ، بين الذات والموضوع .

د) موقف المذهب الفلسفي من النظام الاجتماعي لعصره ، هذا الموقف ، الذي يعبر عن الرؤية الفكرية لطبقة ، او فئة اجتماعية ، معينة » (٥) . من هذه المنطلقات تبرز الماركسية اربعة **أشكال تاريخية** للمادية ، وتشير الى الاشكال **الانتقالية** (٦) .

ثالثا ، في طروحات كهذه يتجلى عدم الدقة في فهم **علاقة العام بالخاص** . وهذا كثيرا ما نجده ، مع الاسف ، في اعمال الدكتورين مروة وتيزيني . ان عدم الدقة في فهم **العام** فهما صحيحا هو الذي جعل د. مروة ود. تيزيني يبالغان في **تاكيد خصوصية الخاص** على حساب **العام**، على حساب **ديالكتيك العام والخاص** ، وبالتالي ، على حساب الفهم الماركسي للعلاقة بين العام والخاص ، بحيث ينسف العام والخاص معا .

ان عدم الدقة هذا يتخذ الصيغة التالية : لدينا تصور (غير دقيق، ناقص وخاطىء احيانا) عن « **العام** » ، نأتي لندرس ، في ضوئه ، ظاهرة او جانبا مما يفترض ان يكون « **خاصا** » ، فلا نجد لها مكانا ، «تفسيريا» في تصورنا هذا عن « العام » ، وعندئذ نعلن ، بكل بساطة ، ان هذا من « خصوصيات » الخاص ، وبأن « ديالكتيك العام والخاص » لا يستثني ذلك ، بل على العكس ، يتطلبه .. بذلك يفتقد العام ، و « ديالكتيك العام والخاص » قيمته المنهجية ، ليبقى مجرد كلمات ، لا حول لها ولا قوة . ونورد هنا بعض الامثلة :

ــ **الدكتور مروة** ، كما يقول الاستاذ محمد دكروب في « الطريق »، لم يجد ، في دراسته لنمط الانتاج القائم في العصر الجاهلي ، عنوانا ، يدرجه تحته : اقطاعي ام عبودي ، أو اي واحد من العناوين **المعروفة** . « فلم يجد أن هذه العناوين العامة متوافقة مع النتائج ، التي توصل اليها . يعني : **ان نظام الانتاج هذا مختلف عن المواصفات المعروفة** » (« الطريق » ، عدد شباط ، ص ٧٧) . ترى هل درس د. مروة العبودية والاقطاعية في اوروبا الغربية ، والشرقية ، والصين ، والهند، واليابان ، وايران ... واستخلص ذلك **العام** ، ليحدد ، انطلاقا منه ، صحة تسمية نمط الانتاج ، القائم في العصر الجاهلي (او في ظل الخلافة) اقطاعيا ام عبوديا ؟ وما هي تلك **المواصفات المعروفة** ؟ لو كانت هناك مواصفات كهذه ، لما ظهرت ، في الثلاثينات ، المناظرة المشهورة حول نمط الانتاج الاسيوي ، ولما عادت من جديد ، منذ اوائل الستينات، ولا تزال مستمرة حتى الآن !

---

(٥) انظر « موجز تاريخ الفلسفة » ، ج٣ ، ص ٤٠٤ .
(٦) المصدر السابق .

ـ **في** « ندوة الطريق » كرر الدكتوران مروة وتيزيني تساؤلهما حول امكانية تسمية العلاقات التجارية ، التي كانت نامية في ظل الخلافة الاسلامية ، علاقات « برجوازية » « راسمالية مبكرة » . الدكتور تيزيني يسميها ، في « مشروع ... » ، راسمالية مبكرة ، و د. مروة يعترف بوجود « برجوازية تجارية » لكنه « لا يجرؤ » على تسميتها كذلك ! هذه لتساؤلات ، و « الحيرة » في الجواب عليها ، تعكس ، بالضبط ، عدم فهم « العام » وعلاقته بالخاص ، فلو كنا نعرف ان العلاقات التجارية كانت امرا مميزا للمجتمع **العبودي** ، ولكثير من المجتمعات **الاقطاعية** في الشرق ، وان ازدهار العلاقات التجارية في روما العبودية ، مثلا ، كان احد العوامل ، التي اسفرت عن انهيار نظـام الرق ، والانتقـال الـى الاقطاعية ، لو كنا نعرف هذا « العام » ، لما تساءلنا عن هذا «الخاص»، ولقلنا ، مع المؤرخين الماركسيين ، ان هذه مجرد علاقات تجارية ، **تابعة للنظام العبودي او الاقطاعي** .

ولو كنـا نعرف تماما ذلـك « العام » ـ علم تاريخ الفلسفة الماركسي ، لما ابرزنا ذلك « الخاص » ، واطلقنا عليه «الجدلية التاريخية التراثية » ، ولما وضعنا ، الى جانب « الثورة الثقافيـة » ، « ثـورة تراثية » (د. تيزيني) .

ـ **وفي** مجال الحديث عن المادية وتجلياتها في العصر الوسيط ، يتجلى الخلط بين العام والخاص في « نفي » الدكتور مروة لان يقيس « اشكال » المادية في الفلسفة الاسلامية انطلاقا مـن « مقياس المادية اليونانية » او من « مقياس المادية الدياليكتيكية المعاصرة » . مـن الذي يقول بضرورة انطلاق كهذا ؟ ان « العام » ، الذي فـي ضوئـه يدرس « الخاص » ، هنا ، هو الفهم الماركسي للمادية والمثالية ، انطلاقا مـن « المسألة الاساسية في الفلسفة » ، وليس في ضوء « خـاص » اخـر، نقف ، معه ، عاجزين عن فهم « الخاص » ، الذي نحن بصدده ـ تحديد المادية في الفلسفة الاسلامية القروسطية .

٢ ـ ندوة الطريـق : مزيد من عدم الدقـة

واذا انتقلنا الى ندوة « الطريق » (٧) ، التي شارك فيها الدكتوران مروة وتيزيني ، نجد ان عدم الدقة في مسألة تحديد النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية القروسطية ، يزداد اتساعا وعمقا ، ليصل حتى التناقض مع ابسط البديهيات الماركسية .

---

(٧) انظر : « الطريق » ، العدد الاول (شباط) ١٩٧٩ .

ان احدا من الاثنين ـ د. مروة ود. تيزيني ـ لم يخطر بباله ولو الاتيان على ذكر « المسألة الاساسية في الفلسفة » كما صاغها انجلس ، بالنسبة للعصر الوسيط ، صياغة كلاسيكية ، دقيقة وواضحة في « لودفيغ فويرباخ ... » (انظر ادناه) ، ولم يتذكر احد منهما تلك « الاسمية » ، التي كانت تعتبر ، كما رأينا ، شكلا « رئيسيا واساسيا» للمادية في القرون الوسطى . بالمقابل ، تزف الينا الندوة اشياء جديدة، وأيما جدة !

من « الجديد » تماما ما نعرفه من الدكتور مروة ان الماركسية تقول بمعايير ومقاييس عدة للتفريق بين المادية والمثالية ، منها ١) المسألة الاساسية في الفلسفة ، و٢) مسألة العلاقة بين الوجود والماهية ، ٣) ومعيار خاص في نظرية المعرفة ـ وربما يكون هناك معايير اخرى ايضا .. نحن نشك في ان هناك كثيرا من الماركسيين ، الذين يؤيدون مثل هذه « التعددية » في الماركسية ، ويتخلون عن كون « المسألة الاساسية في الفلسفة » معيارا وحيدا في تقسيم المذاهب الفلسفية الى مادية ومثالية . اما بصدد مسألة العلاقة بين الماهية والوجود ، التي يطرحها د. مروة كمعيار للتفريق بين المادية والمثالية ، فسنكتفي بتسجيل ثلاث ملاحظات على موضوعته ـ « ان القول بأصالة الوجود يعبر عن نزعة مادية ، والقول باصالة الماهية ، كما هو مذهب افلاطون مثلا ، يعبر عن نزعة مثالية » ـ اولا ، ليس مذهب افلاطون مثاليا لانه قال باصالة الماهية بالنسبة للوجود ، بل لانه يصور ماهية الاشياء ، « مثلا » مفارقة ، غير مادية ، موجودة في عالم غير عالمنا المادي ؛ ثانيا ، ان مفكرا ماديا ، مثل ديمقريطس يقول باصالة الماهية (الذرات) ! ثالثا ، ما رأي د. مروة في مفكر ، يقول ، مثلا ، باصالة الوجود (بالنسبة للماهية) ، ثم يزعم ان الوجود والماهية مخلوقان لله ، يخلقهما في كل لحظة على هواه ، هل نعتبره ، وفقا للمقياس المذكور ، ماديا ؟!

ومن الدكتور مروة نعرف شيئا « جديدا » اخر ، يبدو ان د. تيزيني يوافقه عليه ، هو انه ، قبل الماركسية ، « لم يكن هناك ، اطلاقا ، نزعات مادية فلسفية مستقلة ، بل كانت النزعات المادية دائما عناصر داخلة ضمن النسيج المثالي ذاته» (خط التشديد لي ـ ت. س). على هذا النحو يصبح تاريخ الفلسفة تاريخا للفكر المثالي وحده ، ولا يغير من ذلك ان توجد ، احيانا ، « عناصر » ضمن « النسيج المثالي الغالب » ! اما مادية ديمقريطس وابيقور وماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين وفويرباخ ، وغيرهم ، فلا تغدو ، وفقا لهذا المنطق ، « نزعات مادية مستقلة » ، بل مجرد « عناصر » ضمن « نسيج مثالي » ! اما ما تحكيه الماركسية من انقسام الفلاسفة الى معسكرين، مادي ومثالي ، ومن صراع بينهما ، فيجب ان نفهمه ، في ضوء هذا الطرح ، على انه انشطار « عناصر » من الفيلسوف، وصراع الفيلسوف مع « اجزاء » منه !..

صحيح انه لم يكن ، قبل ماركس ، مادية « صافية » مئة بالمئة (والدكتور تيزيني يتحفظ على اطلاق نعت « صافية » حتى على الفلسفة الماركسية !) ، لكن تقسيم الفلاسفة الى ماديين ومثاليين لا يعني ، ابدا ، انهما كانوا ماديين مئة بالمئة ، بدون اي تنازلات للمثالية في هذه المسألة او تلك (في فهم المجتمع ، مثلا) ، بل يعني اعطاء هذا الجواب او ذاك على مسألة **اساسية، محددة،** هي ما تدعوه الماركسية « المسألة الاساسية في الفلسفة » : العلاقة بين الوجود (الطبيعة..) والوعي (الروح ...) ، وفي القرون الوسطى — العلاقة بين الله والعالم (انظر ادناه) . من المفترض ان يكون هذا بديهيا لكل الماركسيين ، ولكن ..! ترى هل ان صعوبة استجلاء النزعات المادية في « الفلسفة الاسلامية » هو الذي كان وراء مثل هذه التعميمات الخاطئة ؟

اما الدكتور تيزيني — اذا كنت قد فهمته بصورة صحيحة — فانه « يرجع » الغامض الى ما هو اكثر غموضا . فهو « يعدل » التسميات : المادية — بـ — « الواقعية » ، والمثالية — بـ — « الموقف اللاواقعي » ، ويقترح الانطلاق من الاسطورة ، التي « كانت الجامع الاكبر للمادية وللمثالية » ، لفهم العلاقة بين المادية والمثالية في العصور اللاحقة . هنا نلفت الانتباه الى ناحيتين ، الاولى ، ان موضوعة د. تيزيني عن الاسطورة كـ « جامع أكبر للمادية والمثالية » بعيدة عن ان تكون مقبولة في الادبيات الماركسية ، والثانية ، تتعلق بالمنهج : ان الانطلاق في فهم ظاهرة ما (المادية والمثالية في القرون الوسطى ، مثلا) لا يتم في ضوء المراحل السابقة من تطورها ، بقدر ما يكون في ضوء المرحلة الحاضرة ، التي انتهت اليها في تطورها (المادية والمثالية الحديثة والمعاصرة) . هنا ينبغي تذكر تلك الموضوعة المنهجية الماركسية الهامة : « ان علم تشريح الانسان هو المفتاح الى علم تشريح القرد »، وليس العكس !

ويبدو ان جو التشويش قد وصل بالدكتور تيزيني حدا ، جعله يتحفظ على القول بان ابن طفيل « مادي بالاصل » (قارن ذلك بدراسته عن ابن طفيل في « مشروع رؤية جديدة ... ») بحجة ان هناك « قصورا معرفيا » ، و« اشكالات » ضمن موقف ابن طفيل . طبيعي ان « تتداخل » الامور ، وتختلط المادية بالمثالية ، بحيث يصعب القول باصالة احدهما ، عندما لا يكون لدينا ناظم محدد واضح لتحديد «اصالة» المادية عند هذا او ذاك من المفكرين . فاذا كانت الاسمية هي « الشكل الرئيسي والاساسي » للمادية القروسطية فلن يكون ابن طفيل « ماديا بالاصل » وتغدو ماديته مجرد « عناصر » ضمن « نسيج مثالي غالب »، اما اذا كانت « اصالة » المادية القروسطية تتحدد ، من وجهة النظر الماركسية ، بالقول بقدم العالم وبتطوره بعيدا عن التدخل الالهي (سنتحدث عن ذلك ادناه) ، فيصعب الشك في **اصالة** مادية ابن طفيل ، رغم ما لديه من اخطاء ، و « قصور معرفي » ومحدودية تاريخية ،

الخ... ، هذه العيوب ، التي تميز ، بدرجات متفاوتة ، كل الماديات ما قبل الماركسية .

٣ ـ العلاقة ما بين اللـــه والعـــالم

ان الابحاث الماركسية المعاصرة تنطلق ، فـي تحديدها لاشكال المادية والمثالية في القرون الوسطى ، من الصياغة الكلاسيكية ، التي يقدمها انجلس (فـي « لودفيغ فويرباخ ونهايـة الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ») للمسألة الاساسية في الفلسفة ، هذه الصياغة ، التي لم تلق ، للاسف ، الاهتمام الكافي من قبل بعض الباحثين الماركسيين . يقول انجلس ان « المسألة الاساسية في الفلسفة » فـي العصـور الوسطى « اتخذت ، رغما عن الكنيسة ، صورة اكثر حدة : هل العالم مخلوق من قبل الله، ام هو موجود منذ الازل؟ (٨) . هنا يتبين لنا كم هو ضروري ، احيانا ، الرجوع الى المؤلفات « الكلاسيكية » (وقد نتهم ، بسبب ذلك ، باننا من « ماركسيي الكتب » !) ـ فبدلا مـن الاخـذ بصياغة كلاسيكية ، دقيقة وواضحة ، للمسألة الاساسية فى الفلسفة، والانطلاق منها لتحديد المادية والمثالية في القرون الوسطى ، نجد دورانا حول المسألة ، وعدم دقة ، واستنجادا ، تارة بالاسطورة ، واخـرى بـ « الاسمية » ، وثالثة، بـ « التداخل » بين المادية والمثالية، الخ..

لكن تاريخ الفلسفة الماركسي لم يتوقف عند نقطة الانطلاق هذه ، ل اغناها وطورها الى الامام (٩) . ان « المسألة الاساسية فـي الفلسفة » ، مطبقة على ظروف العصر الوسيط ، تتجسد في مسألة **العلاقة ما بين الله والعالم** (« انتي دوهرينغ والعصر » ، ص ٢٣٤)، والحل المادي لهذه المسألة يتخذ اشكالا ، منها :

١ ـ **القول** بان **الله لم يخلق العالم** في زمان (بل كان موجودا منذ الازل) **ولا يتدخل فيه** .

٢ ـ **الدينية** ، التي تعترف بالله « خالقا » للكون ، لكنها تقصر فعله على عملية « الخلق » هذه ، وتحرمه من اي تدخل لاحق فـي العالم ، بحيث تترك العالم يتطور وفقا لقانونياته الخاصة .

٣ ـ **البانتيئية** (وحدة الوجود) **المادية** ، التـي تحل الله فـي الطبيعة ، تطابق بينه وبين « قانونية » العالم . اما الصراع بين المادية

(٨) في الشرق الاسلامي طرحت المسألة على النحو التالي : هل العالم محدث ام قديـم ؟

(٩) يمكن الرجوع ، على سبيل المثال ، الى اعمال البروفيسور ف. سوكولوف و « فلسفة سبينوزا والعصر » ، موسكو ، ١٩٦٤ ، و « تاريـخ الفلسفة القروسطية » موسكو ، ١٩٧٩) وبوغومولوف ـ « انجلس والمسائل المنهجية لتاريخ الفلسفة » ، ضمن مجموعة « انتي دوهرينغ والعصر » ، موسكو ، ١٩٧٨ .

والمثالية فانه لا يتجلى في الصراع بين « الاسمية » و« الواقعية » ، بقدر ما ينعكس في الصراع بين القائلين بازلية العالم واستقلاليته عن التدخل الالهي وبين القائلين بخلق العالم في زمان ، وبتدخل رباني (عناية الهية) مستمر فيه ، وكذلك بين انصار العقلانية واللاعقلانية، المنطقية واللامنطقية ، بين القائلين بسمو العقل النظري (الفلسفة — في المشرق الاسلامي) وبين القائلين بسمو العقل العملي (الدين) ، الخ .

في ضوء هذا سنتوقف ادناه عند بعض تجليات المادية في الفكر المعتزلي ، وهي تجليات ، لم يعرها د. مروة (ولا د. تيزيني) الاهتمام الكافي من حيث كونها **ابرز تجليات المادية القروسطية** .

٤ — بعض النزعات المادية في الفكر المعتزلي

اولا ، تجدر الاشارة الى الموضوعة ، التي قال بها جل المعتزلة (ما عدا الصالحي والفوطي) ، وهي : **المعدوم شيء** . لم يكن بمقدور المعتزلة انينفوا علانية المبدأ الاسلامي ، القائل بخلق الله للكون في زمن معين ، لكنهم فعلوا ذلك على نحو متستر وذكي . لقد اعترفوا بالله « خالقا » للكون ، للاجسام واعراضها . غير ان هذا الخلق هو خلق من « المعدوم » ، و« المعدوم » شيء ، انه « حقيقة ، قديم ولامتناه » (ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ١٥٣) . واذا كان معتزلة بغداد يجعلون من المعدوم **مادة اولى ، غير متعينة** ، تحل فيها الاعراض عند انتقالها الى « الوجود » ، فان معتزلة البصرة يرون ان لهذا « المعدوم » **كل صفات الاشياء** ، المتحققة في الوجود (بعد « الخلق ») . بهذا المعنى يقول عباد ان الاشياء « كانت اشياء قبل كونها (اي خلقها — ت. س) والجواهر جواهر قبل كونها ، والاعراض اعراض قبل كونها » (الاشعري ، مقالات ، ص ٤٩٥) . هذا الاسلوب المتستر في القول بازلية العالم (١٠) لم يخف على بعض خصوم المعتزلة ، الذين كانوا على حق حين اتهموا القائلين بان « المعدوم شيء » بانهم « كانوا يضمرون قدم العالم ، ولما لم يجسروا على اظهاره قالوا بما يؤدي اليه» (البغدادي ، اصول الدين ، ص ٧١ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٦٣ ، الاسفراييني التبصير في الدين ، ص ٣٧) . وعليه ، فان مبدأ « المعدوم شيء » كان ، عند المعتزلة ، اسلوبا متسترا للقول بقدم العالم ، وكان، بالتالي ، **شكلا لتجلي المادية ، في ظروف ذلك العصر** ، شكلا ، سيعزز بنزعتهم الدينية .

ثانيا، وتتجلى النزعة المادية، عند المعتزلة ، في نظرتهم (النظام، الخياط ، معمر ، العلاف ...) الدينية الجريئة . فبعد « الخلق »

(١٠) على نحو مماثل يقول المعتزلة بابدية العالم .

الذي ليس الا نقلا للشيء من حالة الى اخرى ، يتوقف الفعل الالهي ، ويغدو الله عاجزا عن اي تدخل لاحق في الكون ، الذي يتغير ويتطور وفقا لقانونياته الخاصة . وقد فعل المعتزلة ذلك باساليب وطرق مختلفة . فقد ابعدوا الله عن دائرة الافعال الانسانية تحت حجج ، مثل « **التنزيه** » (يقول القاضي عبد الجبار : « ما كان من فعل الله فليس من افعال العباد ، وما كان من افعال العباد فليس من افعال ذي العزة والاياد ») و« **العدل** » (لو لم يكن الانسان حرا في تصرفاته لما كان مسؤولا عنها ، ولما كان من « العدل » الالهي مجازاته عليها ، ثوابا ام عقابا) و « **الاقدار** » (الله يستطيع « ان يقدر عباده على كل ما يعرفون كيفيته » ، وبالمقابل ، فان الله « لا يوصف بالقدرة على شيء ، يقدر عليه عباده » ــ الاشعري ، مقالات ، ص ٥٦٦ ، ٥٤٩) . وعن الطبيعة ، والكون ككل ، اقصي الله تحت مفاهيم عدة ، منها القول بـ « **الاصلح** » (« الكريم » لا يخلق الا الاصلح ، وبالتالي فان الله لا يستطيع ان يغير شيئا في الكون ، لانه خلقه « على احسن وجه » ، و« جود » الله يمنعه من ان يفعل ما دون « الاحسن » . من هنا ، فان الله لا يقدر على ان يخلق الا عالما ، مطابقا تماما لعالمنا ــ راجع ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ١٤٨) ، ومنها ، ايضا ، القول بـ « **الطبع** » (يقول معمر : « ان الله لم يخلق شيئا غير الاجسام ، فاما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام ، اما طبعا ، كالنار التي تحدث الاحراق ... واما اختيارا ، كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق » ، وهو يرى انه اذا لم يكن من « طبع » الجسم ان يتلون ، مثلا ، « جاز ان يلونه الله فلا يتلون » ــ انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٦) .

هذه النزعة الدينية تتجلى على اشدها في القول ، الذي يرويه ابن حزم (الفصل ، ج ٤ ، ص ١٤٦) عن العلاف من ان لقدرة الله حدا ، هي نقله « المعدوم » الى الفعل ، « ولو خرج الى الفعل لم يقدر الله ، بعد ذلك .. على خلق ذرة فما فوقها، ولا احياء بعوضة ميتة ، ولا على تحريك ورقة فما فوقها ، ولا على ان يفعل شيئا اصلا» . ونحن نرى ان هذه النزعة الدينية الصارخة كانت من ابرز تجليات المادية في الفكر العربي ــ الاسلامي القروسطي كله .

ثالثا ، كذلك تتكشف المادية المعتزلية ، في نزعة « التوحيد » ، بمطابقتها بين الصفات والذات الالهية (١١) . ان احدى اهم جبهات نضال الفكر التقدمي (المادي) على امتداد العصور الوسطى كلها كانت

---

(١١) هنا نخالف د. مروة في تاويله للبعد الاجتماعي لـ « التوحيد » المعتزلي ، وعموما ــ في موضوعته القائلة بان المعتزلة لم يخرجوا عن اطار الميتافيزيقا الاسلامية » . ولضيق المجال نكتفي بما اوردناه من نزعات مادية جريئة ، تخرج بعيدا عما يمكن ان يسمى « ميتافيزيقا » اسلامية .

في السعي لاضعاف الجانب « الارادي » في الله ، وتأكيد الجانب « العقلاني » ، « المنطقي » فيه ، اي نفي « الارادة » (القدرة) وتقييدها لصالح « العلم » (الحكمة ، العقل) . وقد كان هذا ، في رأينا ، احد الجوانب المهمة في التوحيد المعتزلي . ذلك ان نفي « التعدد » في الذات الالهية يعني ، فيما يعنيه ، المطابقة بين «الارادة» و« العلم » الالهيين ، اي ، بعبارة اخرى ، نفي «الارادة» عن الله . وعندما يصبح الله « علما » فقط ، ويكون هذا « العلم » هو قانونية الكون ، يمحي اخر اثر للاله الاسلامي المفارق ، « الفعال لما يريد » ، ونجد انفسنا على تخوم البانتيئية المادية . في ضوء هذا وحده يتضح المغزى البعيد لموضوعة بعض المعتزلة : « **علم الله = قدرته** » . يقول علي الاسواري : « ان من علم الله انه سيموت ابن ثمانين سنة فان الله لا يقدر على ان يميته قبل ذلك ، ولا ان يبقيه طرفة عين بعد ذلك . وان من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال ، مثلا ، فان الله تعالى لا يقدر على ان يبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد، ولا على ان يزيد في مرضته طرفة عين فما فوقها » (ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ١٥٠) .

تلك هي بعض النزعات المادية المعتزلة ، التي لم يعرها د. مروة ما تستحقه ، في رأينا ، من اهتمام . اما بصدد تلك الجوانب المادية ، التي حاول استجلاءها لدى المعتزلة (عند النظام ، مثلا) فسنعود اليها في مناسبة اخرى ، نناقش فيها اعمال د. مروة ود. تيزيني في ضوء « التاريخية » كمبدأ منهجي في علم تاريخ الفلسفة الماركسي .

« التاريخية » في دراسة التراث الفلسفي

٢

التاريخيـــة والمنهجيـــة الماركسيـــة

□ تشكل **التاريخية** احد اهم المبادىء ، التي تنطلق منها الماركسية **في دراسة تطور الفكر الفلسفي** . يقول لينين : « ان روح الماركسيـة

ومنظومتها يتطلبان ان تدرس كل مسألة : ١ - تاريخيا ، ٢ - في ارتباطها بالمسائل الاخرى ، ٣ - في ضوء التجربة التاريخية العيانية » (١) . ان السير على هدى هذا المبدا في بحث ظواهر تاريخ الفلسفة (موضوعة ، مذهب ، تيار ، الخ ...) يتطلب تحديد **الموقع التاريخي** لهذه الظواهر ، والنظر اليها في **حركتها** ، في **تطورها** . وهذا يعني :

١ - تحديد **الخلفية الاجتماعية - السياسية** (وفي نهاية المطاف - **الاقتصادية**) التي كانت وراء ظهور المذهب الفلسفي ، فنقول ، مثلا ، ان السفسطائية اليونانية جاءت انعكاسا لواقع ديمقراطية الرق في المجتمع اليوناني القديم ، وما رافقها من ظهور المؤسسات الديمقراطية ، وشيوع اساليب المحاجة والجدل القضائي ، الخ ... ، وان الابيقورية ، بمناداتها بمذهب اللذة ، كانت تعبيرا عن أمزجة الفئات السائدة والميسورة ايام تفسخ مجتمع الرق في العصر الهيلنستي ، في حين كانت النزعة الكسموبوليتية ، المميزة للرواقية ، استجابة لروح هذا العصر ، بشعوبه المتعددة، كما تجاوبت مع حلم تشييد دولة رومانية - عالمية . ونشير ، مثلا ، الى ان مادية القرن الثامن عشر الفرنسية كانت ايديولوجية البرجوازية الصاعدة ، في حين جاءت الماركسية تلبية لمتطلبات النضال الطبقي ، الذي تخوضه البروليتاريا ، الخ ... وبالمقابل ، فان تحديد الموقع التاريخي للظاهرة الفلسفية انما يعني الكشف عن **الدور** ، الذي لعبته في تطور المجتمع ، في الصراع الطبقي الدائر فيه ، الخ ... هنا نجد انفسنا على مشارف مبدأ **الحزبية** ، ثاني اهم مبادىء المنهجية الماركسية ، وهو ما سيكون موضوع القسم الثالث (الاخير) من دراستنا هذه .

٢ - تحديد **موقع المذهب في مسيرة تطور الفكر الفلسفي** نفسه ، من وجهة نظر منطقه الداخلي في التطور . فنقول ، مثلا ، ١ - **الذرية اليونانية** كانت وسيلة للخروج من المأزق ، الذي تردت فيه الفلسفة والعلم اليونانيان بعد « اغاليط » زينون ، التي ينفي فيها امكانية تمثل الحركة والكثرة منطقيا ؛ وان الماركسية جاءت تتمة مباشرة للفلسفة الكلاسيكية الالمانية والاقتصاد السياسي الانكليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية ...

٣ - الكشف عن **مكانة المذهب** (التيار ، ...) بالنسبة للتيارات الفلسفية ، السابقة عليه ، وبالنسبة لمسيرة الفكر الفلسفي اللاحقة . هنا يجب اظهار **الجديد** ، الذي جاء به المفكر (او التيار ، ...) بالنسبة

(١) لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٩ ، ص ٣٢٩ (بالروسية) .

لمن سبقه او عاصره من الفلاسفة(٢)، **والتأثير** الذي مارسه على التيارات الفلسفية المعاصرة له ، وعلى المجرى اللاحق لحركة المعرفة الفلسفية .

هذه المسألة هي من ادق واصعب المشكلات ، التي تعترض ، عادة، سبيل مؤرخ الفلسفة ، فهي تتطلب معرفة عميقة بالفكر الفلسفي عامة ، والماما وافيا بالروابط والصلات الثقافية بين هذه المنطقة وتلك ، الخ ... ان عدم الاطلاع على بعض حلقات تطور الفكر الفلسفي قد يجعلنا نضخم آراء فيلسوف ما ، ونبالغ في تقييمها ، ونعتبرها أصيلة وجديدة ، في حين سبق لمفكرين قبله ان طرحوها . وبالمقابل ، قد نشاهد فكرتين متماثلتين عند فيلسوفين ، ينتميان الى عصرين مختلفين ، لكن عدم الالمام بالروابط الثقافية المعينة ، وغياب المادة التاريخية احيانا ، يجعل من الصعب الحكم على تأثر احد المفكرين بالاخر : ربما تكون الفكرة عند الثاني مأخوذة من الاول ، وقد لا يكون هناك أي تأثير .

٤ ــ **دراسة المذهب الفلسفي في تطوره** . ان الماركسية ، كما يؤكد لينين ، تتطلب « ألا ننسى الرابطة التاريخية الاساسية ، وان نتناول كل مسألةمن وجهة نظر كيف ظهرت تاريخيا ، وما هي المراحل الرئيسية التي مرت بها في تطورها ، وماذا صارت ــ من وجهة نظر هذا التطور ــ في الوقت الحاضر » (٣) .

٥ ــ **النظرة التاريخية الى المفاهيم والموضوعات والاراء** . وهذا يعني ان فكرة معينة قد تكون تقدمية في عصر ، ورجعية في عصر اخر ، ديالكتيكية في مرحلة، وميتافيزيقية في مرحلة اخرى . فالاسمية، مثلا، كانت تقدمية عند روسيليني (بقدر ما كانت موجهة ضد نظرية « المثل » الافلاطونية) ، في حين اكتسبت ، عند بيركلي وهيوم ، طابعا رجعيا (حيث وجهت ضد السببية) . واذا كان القول بنسبية الظواهر (الاخلاقية ، مثلا) ديالكتيكيا عند هيراقليطس ، فانه صار ميتافيزيقيا عند كراتيل وبيرون .

٦ ــ واخيرا ، تحذرنا التاريخية سواء من رد الافكار قسرا الى ما قبلها ، او من **عصرنتها** Modernisation ، بحيث ننسب الى الفيلسوف آراء لم يطرحها ، ولم يكن له ان يطرحها ، بهذا الصدد يؤكد لينين على ضرورة الالتزام ب « التاريخية الصارمة في تاريخ الفلسفة ، بحيث لا

---

(٢) يذكرنا لينين انه يجب الحكم على مآثر الفلاسفة « لا بما لم يعطه الرجالات التاريخيون بالمقارنة مع المتطلبات المعاصرة ، بل بما اعطوه بالمقارنة مع اسلافهم » (المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢ ، ص ١٧٨) .

(٣) المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٩ ، ص ٦٧ .

نسبب الى القدامى « تطويرا » لافكارهم ، مفهوما لنـــا ، لكنـه ، فـي الحقيقة ، لم يكن موجودا عندهم » (٤) .

تلك هي **بعض** متطلبات التاريخية كمنهج في دراسة تاريخ الفكـر الفلسفي . وسنورد أدناه عددا من الامثلة ، التي يخيل لنا ان الدكتورين مروة وتيزيني لم يلتزما فيها الالتزام الكافي بمبدأ التاريخية في البحث.

امثلــة على عـــدم الانســاق مع التاريخيــة

١ ـ في تحديد الموقع التاريخي للظاهرة

ـ من الامثلة على عدم الانسجام في تحديد الموقع التاريخي للظاهرة نورد طرح د. مروة لمسألة بالغة الاهمية ، هي العلاقة بين « علم الكلام » و « الفلسفة » . هذه المسألة يعالجها المؤلف على الصفحات ٨٧١ ـ ٨٧٩ من الجزء الاول من « النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ». وهو يخلص من ذلك الى القول : « ان الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي الاسلامي **بعد ان استوفى علم الكلام نضجه** » ، حيث « أن علم الكلام ، حينما **بلغ نضجه** في مرحلته المعتزلية ... كان مـن الطبيعي ـ وفقـا لقوانين التطور العامة ـ ان يتخلى ... للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي ـ الاسلامي بناء على كونه ـ أي علم الكلام ـ قـد **استوفى حاجة وجوده** ، و **استنفد مهماته التاريخية** ، وحان الوقت لان يتحول الى كيفية فلسفية خالصة (خطوط التشديد مني ـ ت. س) » (ص ٨٧٤) ، وبالتالي ، كان « التحضير لولادة الفلسفة ... قد نضج ، وكان لا بد من ولادتها » (ص ٨٨٧) . تلك هي رؤية د. مروة للمسألة ، لكـن هذا الطرح يبدو لنا انه يتناقض ، اولا ، مع ما يذكره المؤلف ، في مكان اخر ، من ان « الردة المحافظة » (الاشعرية) قد « انهت مرحـلة علـم الكلام المعتزلي **قبل ان تستنفد طاقاتها** ، **وقبل ان تستكمـل مهماتهـا التاريخية** في سياق تطور الفكر العربي نحو الفلسفة والعلوم الطبيعيـة (خطوط التشديد لي ـ ت. س) » (ص ٨٦٢) . ترى هل التحمس الزائد لـ « الفلسفة » هو الذي أدى الى جعـــل علم الكــلام المعتزلي « يستنفد مهماته التاريخية » ، في حين قـــاد التحمس الزائد ضـد الاشاعرة الى تحميلهم جريمة انهاء المرحلة المعتزلية « قبل ان تستنفد » هذه المهمات ؟! ثانيا ، حبذا لو أوضح المؤلف طابـــع « قوانين التطـور العامة» ، التي بموجبها كان على علم الكلام ان «يخلي» مكانه للفلسفة: هل

(٤) لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٩ ، ص ٢٢٢ .

هذه القوانين اجتماعية ـ سياسية ، ترجع الى مسيرة التطور الاجتماعي والصراع الطبقي ـ السياسي ، ام هي معرفية ، نابعة من مجرى تطور الفكر العربي ـ الاسلامي ذاته ؟

في الحالة الاولى نصطدم باشكالين :

أولهما ، ان علم الكلام المعتزلي ، كما يصوره المؤلف ، كان ، من حيث مضمونه الطبقي ، « مؤيدا وسندا نظريا » لايديولوجية النظام القائم (ص ٨٥٧) ، وانه ظل « ضمن الاطار العام للايديولوجية اللاهوتية الرسمية ، دون ان يخرج عليها » (ص ٨٥٧) و « مذهب دولة الخلافة منذ نشأ » (ص ٨٨٤) ، فان منطق التطور التاريخي يحتم ان « يخلي علم الكلام المعتزلي مكانه لعلم الكلام الاشعري بالذات ، باعتبار الاثنين تعبيرا عن ايديولوجية الطبقة (الفئات) السائدة ، وعندما تأتي طبقة او فئة اجتماعية معينة الى موقع الحكم سيكون من الطبيعي ان تحل ايديولوجيتها محل الايديولوجية ، التي كانت سائدة قبلا .

أما الاشكال **الثاني** فيظهر عندما نتساءل : كيف يمكن للايديولوجية المعتزلية ، التي تؤدي « منطقيا » و « موضوعيا » الى القول ، كما يذكر المؤلف ، « أن نظام حكم الخلافة نظام مقدس . واضفاء طابع القداسة الدينية على حكم دولة الخلافة يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة ، التي تعني أن الاعتراض عليها أو الخروج على طاعتها ، فضلا عن الثورة بها ، ليس له من مدلول « حقوقي » في تشريع هذا الحكم سوى « الهرطقة » الدينية ، فهو اعتراض على حكم الله ، وهو خروج عن طاعة « أولي الامر » التي فرضها الله ، فكيف اذا تطور الى ثورة ؟ » (ص ٨٥٧) ـ كيف يمكن لمثل هذه الايديولوجية أن تتحول، « وفقا لقوانين التطور العامة » ، الى « فلسفة » ، اذا كانت هذه الاخيرة تعبر ، في رأي المؤلف ، « عن ايديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية ، المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية » (ص ٨٧٥) ؟!

أما في الحالة **الثانية** ، أي اذا افترضنا ان « التخلي » المذكور ينبع من ضرورة داخلية لحركة الفكر العربي ـ الاسلامي ، فاننا نصطدم بالاشكالات التالية : أ ـ لماذا كان على علم الكلام المعتزلي ان يتحول الى « كيفية فلسفية خالصة » ؟ ب ـ وبأي منطق ، ووفقا لاية « قوانين تطور عامة » ، كان من الضروري ان يسود ، في مجتمع قروسطي متدين ، فكر « فلسفي خالص » ، بدون لاهوت متفلسف (علم كلام) ؟ . جـ ـ وكيف يمكن لفكر ، لم يخرج عن «الاطار العام للايديولوجية اللاهوتية الرسمية» ان يتحول الى « كيفية فلسفية خالصة » ، لا « تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث » (ص ٨٨٦) ؟ وفضلا عن ذلك ، اليس من الممكن ان تتعايش « الفلسفة » جنبا الى جنب مع « علم الكلام » ؟ الم يستمر علم الكلام المعتزلي ـ دون أن يتحول الى « فلسفة خالصة » ـ في ايام حكم البويهيين (وبعده ايضا) مثلا ـ في اطار المدرسة المعتزلية الكبيرة ، التي قادها القاضي عبد الجبار ؟ الم تظهر بدايات « الفلسفة الخالصة » تقريبا

في نفس المرحلة ، التي ازدهر فيها « الاعتزال الفلسفي » : الكندي ، اول الفلاسفة » ، كان معاصرا للعلاف والنظام !

في ضوء هذه التساؤلات كلها نرى من الضروري التدقيق في مسألة العلاقة بين « علم الكلام المعتزلي » وبين « الفلسفة » ، مسألة « نضوج » الاول لـ « التحول » الى الثانية ، والقول ان الاول كان « مرحلة التحضير » بالنسبة للثانية ، الخ ...

— وعلى نحو مواز نجد عدم الاتساق في تحديد الموقع التاريخي للظاهرة في اعمال د. طيب تيزيني . ففي احد الامكنة (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨) يتحدث المؤلف عن « المفكرين المعتزلين الكبيرين » العلاف والنظام ، اللذين حولا افكار ارسطو الهرطقية والمادية « الى سلاح فكري ... ضد الاتجاهات الفكرية التسليمية النصية » . وفي مكان اخر ، حين يتحدث عن اتجاه المعتزلة « لا راز موقع الانسان والتأكيد عليه تلقاء الاله » يورد د. تيزيني مثال « المعتزل الكبير » ابي الهذيل العلاف ، الذي « عبر عن هذا الاتجاه بكثير من الوضوح » (ص ٢١٣) ، والذي كان طرحه لمسألة الصفات الالهية « نفيا مستترا ، أو ، على الاقل ، اضعافا سلبيا لمفهوم « الاله » الاسلامي » (ص ٢١٣) ، ثم يحدثنا ، في مجال الكلام عن الحرية الانسانية ، عن تصدي العلاف للجبريين ، في مجال الكلام عن الحرية (ص ٢١٨) . لكن المؤلف ، حالما ينتقل لمعالجة « المذهب الذري » ، ينسى كل ما قاله عن العلاف ، لينسب اليه « طموحه في اكساب « القدرة » الالهية المطلقة مشروعية فكرية منظرة » (ص ٢٣٦) ، وليتهمه بأنه « يمثل ... الاتجاه الديني التبريري ، وهو في هذا يلتقي مع راس الاشاعرة ابي الحسن الاشعري وتلامذته » (ص ٢٣٩) !

— وبنفس الطريقة نجد د. تيزيني ، حين يتكلم عن « العوالم الاساسية في تكون علم وفلسفة في المجتمع العربي — الاسلامي الوسيط » ، يشيد بدور المعتزلة ، الذين « مارسوا تأثيرا عميقا حقا على عملية تكون وتطور فلسفة وعلم متميز في حدود الفكر المادي الفلسفي والانساني الهرطقي المبكر » (ص ٢١٣) ، في حين نراه ، حين يعالج « الذرية العربية — الاسلامية » ، التي كان معظم أعلام المعتزلة من انصارها ، يقول عن هذه الذرية بأنها « كانت في جوهرها مناهضة للعلم والفلسفة المادية الهرطقية » (ص ٢٦٠) !

صحيح أن المنهج الماركسي يعلمنا ان نرصد النزعات المتباينة ، بل والمتعارضة ، في الظاهرة الواحدة ، وان نتتبع كيف يمكن لظاهرة أن تتحول الى نقيضها ، وكيف يمكن ان تتفرع الى ظاهرتين متناقضتين ، الخ ... ولكن هذا بعيد ، في رأينا ، عن تناقضات ، كالتي ذكرناها أعلاه : أن يكون علم الكلام المعتزلي « قد استوفى مهماته التاريخية » وان يكون ، في نفس الوقت ، قد « انتهى قبل أن يستوفيها » ، أن يعمل العلاف على « اضعاف » الاله الاسلامي ، و « نفيه على نحو متستر » ،

ويتصدى للجبريين ، وان يمثل ، في الوقت ذاته ، « الاتجاه الديني التبريري » ، ويعمل لتكريس « القدرة الالهية المطلقة » ، ويلتقي مع الاشاعرة ، عتاة الجبرية (كما يصورهم المؤلف) . على الاقل ، تتطلب هذه التناقضات « تفسيرها » المقنع ، وحتى يتم ذلك نرى لنفسنا الحق في التحفظ على الاحكام المذكورة .

— ومن الامثلة على الخطأ في تحديد **موقع** الظاهرة الفلسفية بالنسبة لما قبلها يمكن ايراد تقييم د. تيزيني (وقبله المستشرق الالماني هـ. لاي) **للجديد ، الذي جاء به المشاؤون العرب بالنسبة لارسطو** . فعند دراسته لفلسفات الفارابي وابن سينا وابن رشد يورد المؤلف (و « يدعم » استنتاجاته بتعليقات هـ. لاي) امثلة على « تجاوز » هؤلاء المفكرين لارسطو . لكن الاغلبية المطلقة للنصوص ، التي يذكرها هنا . هي ترجمة شبه حرفية لاقوال ارسطو نفسه ! ونظرا لضيق المجال سنكتفي ببعض الامثلة . على الصفحة ٣٧٩ من « مشروع » نقرا عند د. تيزيني : « ان ابن رشد ، الذي يؤكد في شرح له على أرسطو بأن « كل شيء يكون فانما هو شيء وبشيء » يتجاوز أرسطو من خلال **حزم** ووضوح فكريين ماديين » . هذه العبارة — « كل شيء يكون فانما هو شيء بشيء » — مأخوذة عن « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد . بيد انه لو رجعنا الى مؤلف ارسطو « ما بعد الطبيعة » («ميتافيزيقا») ، ولا سيما الكتاب السابع . لوجدنا أن العبارة المذكورة ، التي يرى فيها د. تيزيني « تجاوزا » لارسطو من قبل ابن رشد ، هي ترجمة **حرفية** لعبارة . يرددها ارسطو عدة مرات !

وعلى الصفحة ٣١٥ ينقل د. تيزيني قول ابن سينا : « ان ما يسمى مادة يمكن ان يسمى ايضا صورة ، وما يسمى صورة يمكن أن يسمى ايضا مادة » . ثم تعليق هـ. لاي عليه (« بذلك يفتقد فصل المادة عن الصورة . أو المادة عن الجوهر . اهميته البالغة . التي ملكها عند ارسطو ») فيؤيده . ويضيف بأن ابن سينا انجز بذلك « خطوة عملاقة على طريق تعميق عملية تجاوز « الثنائية » الارسطية بين المادة والصورة » . واعتقد أن كل من لديه المام بفلسفة أرسطو يعرف أن قول ابن سينا المذكور هو احدى الموضوعات الاساسية في الصرح الفلسفي الارسطي (مثال الكرة النحاسية . التي هي **صورة** بالنسبة للنحاس . و **مادة** بالنسبة للتمثال . المصنوع منها) .

وفي مجال الكلام عن « تجاوز » ابن سينا لارسطو فيما يخص مشكلة الحركة يورد د. تيزيني اقوال ابن سينا — « تغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال » ، وان «الزمان لا يتصور الا مع الحركة » ، و « الحركة هي فعل وكمال اولي للشيء الذي بالقوة » — ليتبين في ذلك « اتجاها واضحا بارزا للاخذ بـ « الحركة الذاتية » للاشياء ، وبالتالي للعالم من حيث هو ككل . اصلا لا يمكن تصور الشيء الا مع الحركة ، كالحركة مع الزمان . ان في هذا نقطة بالغة الدلالة على تجاوز ابن سينا لارسطو في تصوره لمفهوم « الحركة » (ص ٣١٠) . ولكن لنتذكر قول

ارسطو ان موضوع الفيزياء (« الطبيعة » ، « العلم الطبيعي ») « هو الجوهر ، الذي يحتوي في داخـله على مبدا الحـركة والسكون » (« ميتافيزيقا » ، ١٠٢٥ ـ ب) وقوله في مكان اخر (« ميتافيزيقا ») ، ١٠١٥ ـ ا) ان الطبيعة (Phisis) هي « ذلك الجوهر ، الذي يحتوي في ذاته على مبدأ الحركة والسكون ... وان مبدأ حركات الاشـياء الطبيعية هو بالضبط هذا الجوهر المحتوى ، على هذا النحو او ذاك ، في هذه الاشياء ـ اما بالقوة او بالفعل » . وفضلا عن ذلك ، الم يقل ارسطو بأن الزمان هو « معيار » (« عدد ») الحركة ؟ الم يؤكد على تلازم الحركة والمادة ؟ اليس هو القائل ، في « الطبيعة » ، أن « الحركة هي انطلاشيا (اي فعل وكمال اولي ـ ت.س) للشيء الذي بالقوة » ، وانها « انطلاشيا للمتحرك بما هو متحرك » (الكتاب ٣ ، الفصل ١ ، والكتاب ٣ ، الفصل ٢) ؟ ! اذا كان هذا كله نتساءل : اين هو ذلك « التجاوز » ؟ صحيح ان بعض هذه الاقوال يتناقض مع نظرية « المحرك الاول » ، ولكن الامانة التاريخية تقتضي ان نشير الى وجود تناقض في فلسفة ارسطو ، تماما كالتناقض عند ابن سينا ، لا ان نغض النظر عن الاقوال ، المتناقضة مع موضوعة « المحرك الاول » ، وبالمقابل ، نضرب صفحا عن « واهب الصور » عند ابن سينا ، ونصور اقوال ارسطو ، الذي اخذ بها ابن سينا ، على انها « تجاوز » لارسطو .

بالطبع ، ليس في نيتنا ، بأي حـال ، الحـط من شأن « مشائي الاسلام » في تاريخ الفكر الفلسفي ، ونرفض بحـزم تصويرهم مجـرد امتداد لارسطو وغيره من الفلاسفة الاغريق ، لكننـا نرفض ، وبنفس الدرجة من الحزم ، أن يكون التقليل من شأن ارسطو سبيـلا الى رفـع قدر الفارابي وابن سينا وابن رشد ... ولكن اليست هذه الطريقة في التعامل هي ما نجده في قول د. تيزيني من انه « حتى الاحاطة الفكرية « المفهومية » بالحركة والمتحرك ، الذي هو المادة ، غـير ممكنـة لـدى ارسطو » (مشروع ، ص ٣٠٥) ؟! لماذا هـذا التجني عـلى أرسطو ؟ اليست الفيزياء ، عنده ، هي « علم الاشياء المتحركة » ؟! ، الم يترك لنا ارسطو نظرية متكاملة في الحركة واشكالها ؟! ان مـن الضروري ، فـي راينا ، اعادة نظر جذرية بمثل هذه الاحكام ، الخاصـة بالعلاقـة بـين ارسطو وبين « الارسطيين » الاسلام .

ـ وبنفس الطريقة نلمس اللاتاريخية عند تقييم موقـع الظاهـرة الفلسفية بالنسبة لمسيرة الفكر الفلسفي اللاحقة . ففي معرض كلامه عن الذرية الاسلامية يؤكد د. تيزيني ـ كما اشرنا اعلاه ـ انها « كانت فـي جوهرها مناهضة للعلم وللفلسفة المادية الهرطقية » (ص ٢٦٠) ، فـي حين ان الاتجاه المضاد ، « اللاذري » ، « قد ساهم بوضوح وقوة فـي تكوين وبلورة الفكر الفلسفي الهرقطي المادي وفي اثارة بعـض مسائـل الرياضيات على نحو ايجابي » (ص ٢٦١) . وفي مكان اخر يعلق عـلى قول ابن سينا بامكانية تجزئة الاجسام بـ « الوهم » (اي رياضيا وليس

فيزيائيا) الى ما لانهاية : « ومما لا شك فيه انه تمسكا بالروح العلمية أراد (ابن سينا) أن يطرح المسألة تلك على شكل فرضية ، فالوهم ، الذي يتحدث عنه . . . ما هو الا الافتراض المبدع . لقد أعوزت ابن سينا الآلات التكنيكية الدقيقة ، التي يستطيع من خلالها تحقيق رأيه حول الانقسام اللانهائي للجزء ، فترك ذلك يتحقق فعلا في قرننا العشرين هذا» (ص ٣٢٧) . وبمناسبة الحديث عن قول النظام بتجزئة المادة فعليا الى مالانهاية يؤكد د. تيزيني على أن راي النظام هذا « قد أصبح ، ضمن نسق جديد ، واحدا من المكتسبات الاساسية للعلم الفيزيائي المعاصر » (من التراث الى الثورة ، ص ٢٧٤) . هذا التقييم لدور المذهب الذري الاسلامي (وبالمقابل ، لآراء خصومه) في العلم والفلسفة القروسطيين ، وفي مسيرة العلم اللاحقة والمعاصرة ، **لا يستند الى اساس ، وخاطىء ، ويقلب الامور راسا على عقب :**

١ ــ فهو لا يستند الى اساس لانه لا يكتفي بالاحكام التعميمية ، دون ايراد الوقائع ، التي تدعم هذه الاحكام . ولنا في قول عالم ، مثل الرازي ، بالمذهب الذري ، وفي تعاطف عالم اخر ، مثل البيروني (وهذا ما يتضح من مراسلاته مع ابن سينا) مع هذا المذهب ، وفي تبني اغلبية المعتزلة (وبينهم معمر ، مثلا) للفرضية الذرية ، وبالمقابل ، لنا في رفض الغزالي للذرية ، وفي تصدي مفكر سلفي محافظ ، مثل ابن حزم ، للمذهب الذري وانصاره ، لنا في هذا كله حقائق ، لا تتفق مع التهم المذكورة ، الموجهة الى الذريين الاسلاميين .

٢ ــ وهو خاطىء ايضا لان الذي أثر ايجابيا على مسيرة العلم اللاحقة ، ولا سيما في أوروبا ، ليست الآراء المناهضة للذرية ، وانما الافكار الذرية ، التي أخذ العلماء والفلاسفة الاوروبيون الكثير من موضوعاتها عن الذريين العرب ــ الاسلاميين (٥) . ان التصورات الذرية ، التي كان للمفكرين العرب باع طويل في تطويرها ، هي التي قامت في أساس علم الكيمياء وعلم الفيزياء الحديثين . اما **الفيزياء المعاصرة فانها لم تثبت خطأ الفرضية الذرية** (اي القول بحد ، تتوقف عنده تجزئة المادة . لنتذكر ، هنا ، فرضية الكوارك) ، بل كشفت عن محدودية وخطل عدد من الموضوعات ، التي تبنتها الكيمياء والفيزياء في القرون الماضية ، حول بنية المادة (ان « الذرة » Atom هي الحد الاخير لتجزئة المادة ، وان الذرات لا تتحول بعضها الى بعض ، . . .) .

---

(٥) يبرهن على هذه الحقيقة العالم السوفياتي البارز ف. زوبوف في عدد من ابحاثه ، كان اخرها كتابه « تطور التصورات الذرية حتى اوائل القرن التاسع عشر » (موسكو ، ١٩٦٥) . وقد تابعنا ، في اطروحتنا التي قدمناها الى كلية الفلسفة بجامعة موسكو ، الاعمال ، التي بدأها زوبوف في هذا الاتجاه .

٣ ـ اما القول **بقسمة المادة الى مالانهاية**، سواء بالقوة (ارسطو، ابن سينا)، **او بالفعل** (النظام)، **هذا النوع من اللانهاية**، التي سبق لهيجل ان وصفها بـ « الحمقاء »، فان الفيزياء المعاصرة **ترفضه قطعاً**. وغريب ان نسمع، على لسان د. تيزيني، عن وجود « آلات تكنيكية دقيقة »، بامكانها تجزئة المادة « فعليا » الى مالانهاية. ان احدا، فيما نعرف، لم يستطع، **بعد**، تقسيم الالكترون، مثلا، فكيف اذن بالتقسيم الفعلي الى **مالانهاية**، الذي هو ـ كما يعرف كل رياضي وكل فيزيائي ـ امر متعذر **عمليا !**

٢ ـ دراسة الظاهرة في سكونيتها :

وتتجلى اللاتاريخية ـ كما أشرنا اعلاه ـ في النظر الى الظاهرة الفلسفية في سكونيتها، وعدم رؤيتها في تغيرها، في حركتها وتطورها.

ـ فحينما يدرس د. مروة مدرسة فكرية كبيرة، مثل المعتزلة او الاشاعرة، نجده لا يعنى بتناول هذه المدرسة من خلال المراحل الاساسية، التي مرت بها في تطورها. فنحن نكاد لا نعرف شيئا عن تطور علم الكلام المعتزلي، والمراحل التي اجتازها (مرحلة ما قبل الفلسفة ـ واصل ابن عطاء، عمرو بن عبيد ...، ومرحلة النضج التي ارتبطت بأسماء النظام والعلاف ومعمر ...، ومرحلة الانحطاط، وكان من أعلامها الجبائي، وفيها كان ظهور الاشعري ... ومن ثم مرحلة الانبعاث، ولا سيما في مدرسة القاضي عبد الجبار)، ولا عن تطور نظرة المعتزلة الى « المشكلات الكلامية »، ولا عن الاختلاف بين مدرستي البصرة وبغداد (٦)، ولا عن الجديد، الذي جاءت به مدرسة القاضي عبد الجبار، التي كانت بمثابة « صحوة » لمذهب المعتزلة بعد الضربة، التي وجهت اليهم أيام المتوكل.

وبالمقابل، نكاد لا نسمع شيئا عن الفروق بين الاشاعرة، ولا عن تطورهم الفكري. وبذلك يتجلى التقصير، في مجال تطبيق التاريخية، حتى عن مؤرخ للفلسفة من القرن الثاني عشر، هو الشهرستاني (من انصار الاشعري !)، الذي يتكلم عن تطور نظرة أعلام الاشاعرة ـ

---

(٦) من الكتب القليلة، التي وصلتنا عن المراحل الاولى من تطور الفكر المعتزلي، ياتي كتاب ابي رشيد النيسابوري : «كتاب المسائل في الخلاف بين البصرية والبغدادية». وقد نشر بيرام (عام ١٩٠٢) بمدينة ليدن القسم الخاص بالجوهر ـ وتجدر الاشارة الى ان د. محمد عمارة (الاسلام وفلسفة الحكم، الجزء ٣، ص ١٠٨ ـ ١٠٩) يرى ان ظهور مدرسة المعتزلة البغداديين في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري كان « أهم مظهر، يجسد معارضة المعتزلة للعباسيين في ذلك العصر »، في حين وقف المعتزلة البصريون موقفا مؤيدا من الدولة العباسية، ولا سيما في عهود المأمون والمعتصم والواثق.

الأشعري وتلميذيه الباقلاني والجويني - الى مشكلة حرية الارادة، مثلا، فيروي لنا (الملل والنحل ، ص ٦٩ - ٧٠) قول الاشعري : « ان الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة (أي قدرة الانسان - ت. س) ، او تحتها أو معها ، الفعل الحاصل **اذا أراده العبد وتجرد له**، ويسمى هذا الفعل كسبا ... » ، وحين ينتقل الى الباقلاني يشير الشهرستاني الى انه خالف الاشعري في أمر القدرة البشرية ، وذلك بان يجعل لها تأثيرا في وجود الفعل وكونه على هيئة مخصوصة (٧) ، فاذا كانت « الحركة » ، مثلا ، مخلوقة لله ، فان كونها شيئا او قياما او قعودا هو من فعل الانسان . وعندما ينتقل الشهرستاني لبسط آراء الجويني(٨) يروي عنه قوله انه «لا بد... من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة ، لا على وجه الاحداث والخلق ... فالفعل يستند وجودا الى القدرة ، والقدرة تستند وجودا الى سبب اخر ، يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة ، وكذلك يستند سبب الى سبب ، حتى ينتهي الى مسبب الاسباب (الله - ت. س) ». ويعلق الشهرستاني على هذا الكلام قائلا : « وحينئذ يلزم القول بالطبع ، وبتأثير الاجسام في الاجسام ايجادا ، وتأثير الطبع في الطبائع أحداثا ، **وليس هذا منهب الاسلاميين** » (ص ٧١) . أما عند د. مروة ود. تيزيني فيبدو لنا الاشاعرة كلا واحدا ، متجانسا ، لا فرق يذكر بينهم . فالدكتور تيزيني يورد راي الاشعري ، الذي نقلناه اعلاه عن الشهرستاني ، باعتباره تلخيصا لرأي الاشاعرة **كلهم** (مشروع ، ص ٢٤٩) . حتى ويمضي ابعد من ذلك حين يقتطع النص المذكور بالضبط عندما يبدأ الحديث عن ارادة الانسان (« اذا أراده العبد وتجرد له ») ! هذا النوع من اجتزاء النصوص مدعو - فيما نرجح - لجعل الاشاعرة يبدون كلهم جبريين ، ينكرون اية حرية للانسان ، وأية ارادة له (وأية سببية في الكون !) . أما د. مروة فيذهب الى ان الاشاعرة ، وان قالوا بحرية الاختيار («وهم يرون ان الله يخلق في الانسان الفعل والاستطاعة . وان الانسان يتصرف بهذا الفعل كما يريد ، خيرا أم شراء » - ص ٨٦٦) ، يهدمون هذه الحرية نتيجة لنظرية **الخلق المستمر** (؟) ، التي ينسبها (وكذلك

---

(٧) في « مواقف في علم الكلام » يشير الايجي الى ان قدرة الله ، عند الباقلاني ، تتعلق بـ « أصل الفعل » ، في حين تتعلق قدرة الانسان بـ « صفة الفعل » ، اي يكون طاعة أو معصية ، الخ ... ان رأي الباقلاني هذا قريب جداً من راي المعتزلة (انظر : د. محمد عمارة ، نظرة جديدة الى التراث ، ص ١٤٣ ، وكتاب ابن عذبة ، الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية ، حيدر اباد ، ب. ت ، ص ٢٦ - ٣٠) .

(٨) يمكن الرجوع في ذلك ايضا الى الكتب التي وصلتنا عن الجويني ، ولا سيما في « الشامل من اصول الدين » . في هذا الكتاب يذكر الجويني « ان القدرة الحادثة تؤثر ، عند كثير من ائمتنا (الاشاعرة - ت. س) في المقدور ، ومن ائمتنا من صار الى ان القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ، والى ذلك صار شيخنا (الاشعري - ت. س) » (ص ٨٠) . وهو يتطرق مفصلا الى ذلك في القسم الذي أفرده لمسالة « القدر » .

د. تيزيني) قسرا الى الاشاعرة ، « فالراي عندهم ان اللـه يتدخـل باستمرار في كل فعل للانسان وفي كل حركة من حركاته تدخلا مباشرا» (ص ٨٦٦) . هنا لا يذكر المؤلف راي الاشعري البارز الجويني ، ولـم يحاول ـ وهذا هو المهم ـ تفسير «التناقض» الحاصل في راي الاشاعرة. ترى ألم ينتبه أحد من الاشاعرة ، ولا من خصومهم ، الـى أن تناقضـا فاضحا كهذا يودي بكل التماسك المنطقي لمذهبهم ؟ وهذا لا يتوافق ، على الاقل ، مع ما يحكيه د. مروة نفسه عن الاشاعرة من استخدام «شكليات المنهج العقلاني » ، و « الاستدلال المنطقي » ، الخ ...

وفيما يخص نظرية « الخلق المستمر » للكـون ، التي ينسبها د. مروة و د. تيزيني الى الاشاعرة استنادا الـى المذهـب الـذري (؟) ، والتي نشـك فـي انهـا لقيـت تأييـدا واسعـا بـين الاشاعـرة ، فـان النظـرة السكونيـة الـى **المعتزلـة** و **الاشاعرة** قد أدت بالباحثين كليهما الى المفارقة الطريفـة التاليـة . فكلاهما يغض النظر عن ان المعتزلي النظام قال بالخلق المستمر (تروي ذلك معظم المصادر الاسلامية ـ الاشعري ، والبغدادي ، وابن حـزم ، وغيرهم ، بمن في ذلك المعتزلية ـ الخياط ، نقلا عن الجاحظ) ، وبالمقابل ، لا يذكران هجوم أشعري كبير ، مثل الجويني ، على نظرية الخلق المستمر للكون (٩) . وحين يتم ذلك كله لا يرى د. مروة ود. تيزيني عائقا امام تصوير الاشاعرة ، جميعا ، انصارا للخلق المستمر ، في حين لا ذكر لمثل هذا القول عند المعتزلة !

ـ وتمتد هذه الرؤية السكونية لتشمل مفاهيم ومصطلحات ، مثل « الايديولوجية الاسلامية » ، « الميتافيزيقا الاسلامية » ، « الايديولوجية الرسمية » ، « دولة الخلافة » ، الخ ... ان د. مروة يرى « ثورية » الفكر المعتزلي في ان « حركة المعتزلة قد اتسمت ، منذ بداءتها وعـلى مدى مراحل تطورها ... بسمة المعارضـة للفكـر والايديولوجيـة الرسميين » (١٠) (ص ٨٥١) . ومن جهة اخرى ، يصـف المذهـب

---

(٩) يرى الجويني أن قول النظام بخلق الله للكون خلقا مستمرا هو قول منـاف للعقل ، ذلك انه يعني « انه لا يحيا ميت ولا يكون حي ، فان الذي مات غير الذي كـان حيا قبل موته... ويلزم ايضا أن يجوز كون الشخص في حالتين متعاقبتـين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله في أقصى المشرق ثم يوجده الله في اقصى المغرب ، وكل ذلـك خلافا للضرورات » (الشامل ، ص ٦٢ ـ ٦٣) .

وجدير بالذكر ان ابن حزم ، الذي كان من انصار الخلق المستمر (انظر مؤلفه « الفصل في الملل والاهواء والنحل » ، ج ٥ ، ص ٥٥) ، يرى في قول الاشاعـرة بان الاعراض تتجدد في كل لحظة ، وتفنى بأنفسها (وهو القول ، الذي يصوره د. مروة و د. تيزيني تجليا لـ « الخلق الالهي المستمر » !) ، يرى فيه « الحادا محضا » ، لانه ، في تلك الحالة ، لا يكون الله سبب فناء الجواهر والاعراض (الفصل ٢ ج ٤ ، ص ٢٢٢) .

(١٠) هذا الحكم غير دقيق ، ويتناقض مع ما يحكيه المؤلف في مواضع اخرى مـن كتابه . لكننا سنؤجل بحث ذلك الى القسم التالي من دراستنا .

الاشعري بأنه كان « مذهب دولة الخلافة منذ نشأ ، وبقي كذلك حتى انهارت الدولة . وهذا يؤيد طابعه الايديولوجي » (ص ٨٨٤) . في الحكمين ، كليهما ، نوع من اللاتاريخية ، ذلك ان الكلام عن « الطابع الايديولوجي » للفكر الاشعري استنادا الى انه كان « مذهب دولة الخلافة » لا يقدم ، بحد ذاته ، الا اليسير بالنسبة للبحث التاريخي ، ولا سيما بالنسبة لتقييم الدور الطبقي للمذهب المعني . وبالمقابل ، فان كون الاعتزال معارضا « للفكر وللايديولوجية الرسميين» لا يكفي، اطلاقا، للحكم على « ثوريته » أو « تقدميته » . ان من المطلوب ، في هذه الحالة ، دراسة تلك القوى الاجتماعية ، التي كانت مسيطرة في « دولة الخلافة » ، وتتبع تطور ايديولوجية هذه « الدولة » تبعا لتغير الفئات الاجتماعية التي تساندها ، وعندئذ نحكم على « تقدمية » أو « رجعية » الفكر المعتزلي أو الاشعري — من حيث كونه ايديولوجية رسمية أو معارضا لها — في ضوء مدى مساعدته على دفع التطور الاجتماعي الى الامام ، أو اعاقته .

٣ — عصرنة الافكار :

في دراسة تطور الفكر الفلسفي يتجلى الابتعاد عن التاريخية في الباس آراء مفكري الماضي لبوسا عصرية ، في اسقاط الحاضر على الماضي ، وجعل فلاسفة العصر الوسيط ، مثلا ، « يطرحون » أفكارا ، ما كان لهم — بحكم تطور الفكر في تلك المرحلة — ان يطرحوها . وسنورد أدناه مثالين على ذلك، الاول مأخوذ من كتاب د. تيزيني «مشروع ...»، والثاني — من الجزء الاول من مؤلف د. مروة « النزعات المادية ... ».

— في عرضه لآراء ابن سينا المعرفية يورد د. تيزيني قول ابن سينا: «الشيء أما عين موجودة ، وأما صورة مأخوذة عنه في الذهن ، ولا يختلفان في النواحي والامم، واما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن، واما كتابة دالة على اللفظ ، ويختلفان في الامم » (مشروع ، ص ٣١٧). هذه الموضوعة ، التي ينقلها الشهرستاني ، لا تعني ، في رأينا ، اكثر من القول ان الشيء وصورته الذهنية لا يختلفان من شعب الى اخر ، أما التسمية فتختلف . أما د. تيزيني فيرى انها تعني :

١ — أن الشيء (العالم المادي) موجود موضوعيا وذاتيا ، أي **مستقلا** عن الصورة الذهنية عنه ، التي يكونها الانسان في الدماغ .

٢ — الانسان الاجتماعي المفكر **يعكس** ذلك العالم في دماغه على نحو فكري مجرد .

٣ — ان عملية الانعكاس هذه لا تختلف ، في ملمحها الجوهري ، من شعب لاخر ، بل انها **ضرورية وعامة** في وجودها لدى الانسان .

٤ ـ ان الشيء (العالم المادي الموضوعي) ممكن التعرف عليه نكريا ، وليس هناك من موانع مبدئية ، ذلك لانه قابل مبدئيا للانعكاس المعرفي في دماغ الانسان .

٥ ـ ان كون عملية الانعكاس المعرفي ضرورية وعامة ، وواحدة ، من حيث الجوهر ، لدى **الجميع**، يعني انه لا يوجد نخبة من الناس تختص بالمعرفة الفلسفية والعلمية ، بل الجميع متساوون في امكانية تحقيق ذلك . وهذا ولا شك ملمح اساسي من ملامح الفكر الانساني الديمقراطي والتنويري » ، الخ ... (ص ٣١٧ ـ ٣١٨) .

ولن نتوقف مفصلا لايضاح : ١ ـ ان معظم هذه الاستنتاجات هي من باب تحميل النصوص ما لا تحتمل ، ٢ ـ وان هذه الاستنتاجات ليست الا اسقاطا لبعض موضوعات نظرية المعرفة الماركسية على آراء ابن سينا . فهل يتكلم ابن سينا ، هنا ، عن الانسان « الاجتماعي » ، وعن « ضرورية وعمومية » عملية الانعكاس لدى الانسان ، وعن قابلية العالم « مبدئيا » للمعرفة ، الخ ...؟! وهل هذه الملامح « الانسانية والديمقراطية والتنويرية » ، التي يحاول د. تيزيني اسباغها ـ اعتمادا على القول المذكور ـ على ابن سينا ، كانت ممكنة في العصر الوسيط ؟! بعبارة اخرى : هل كان لفلاسفة ذلك العصر القول « انه لا يوجد نخبة من الناس تختص بالمعرفة الفلسفية والعلمية » و « ان الجميع متساوون في تحقيق ذلك » ، وهم ـ اي « الفلاسفة » ، بدءا من الفارابي وانتهاء بابن رشد ـ الذين طرحوا « نظرية الحقيقية » (فلسفية ، هي قصر على « الخاصة » ودينية ، يأخذ بها « العامة ») ، هذه النظرية ، التي كانت ـ كما يذكر المؤلف في موضع اخر (ص ٣٥٧) ـ تصعيدا « لواقع التناقض الحاصل بين الفلاسفة والجماهير المتعصبة آنذاك » ، والتي « تعكس ، على نحو طريف يستدعي الانتباه والاهتمام ، ذلك التناقض العدائي . ووقوف معظم الفلاسفة القائلين بتلك النظرية الى جانب الحقيقة الفلسفية العقلانية كان يفرضها عليهم معارضة الجماهير المقادة باتجاه تعصبي » ؟!

ـ أثناء كشفه عن النزعات « المادية » و « الديالكتيكية » عند النظام يورد د. مروة القول ، الذي ينسبه الاشعري الى النظام : « يستحيل ان يتحرك لا في شيء ولا الى شيء » . وهو يرى في هذا الكلام « نواة نزعة مادية ديالكتيكية ، تتجه الى القول باستحالة فصل المادة عن المكان والزمان ، اولا ، وباستحالة فصل كل من المكان والزمان عن الاخر ، ثانيا » (ص ٧٤٩) . هنا ، ايضا ، ارغام للنصوص على ان تقول ما لا تقوله . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، فاننا اذا تذكرنا ان موضوعة استحالة الفصل بين المكان والزمان لم تكن معروفة حتى في ايام ماركس وانجلس ، وان اول من طرحها واثبتها هو انشتين في النظرية النسبية الخاصة (عام ١٩٠٥) ، اذا اخذنا هذا بعين الاعتبار ـ يكون

النظام ــ كما يصوره د. مروة ــ قد سبق انشتين بعشرة قرون !

وبنفس الطريقة يؤول د. مروة نصوصا اخرى ، منسوبة الى النظام . فمن المعروف أن الرواقيين قالوا بأن الكيفيات الحسية (الصوت، واللون ، والالم ، الخ ...) اجسام . ومن هنا وجدوا انفسهم ملزمين بالقول بتداخل « الاجسام » ، حيث يتداخل لون معين وطعم معين ورائحة معينة لتشكل التفاحة ، مثلا . وهذه الموضوعة الاخيرة ، وان كانت تكملة منطقية للموضوعة السابقة ، تخلو ، في رأينا ، من اي عمق علمي او فلسفي ، اما د. مروة فيرى فيها ، منسوبة الى النظام ، « نظرة ذات محتوى ديالكتيكي ليست بعيدة جدا عن مكتشفات العلوم الحديثة في التركيبات الكيميائية والفيزيائية ، التي تتداخل فيها الظاهرات الطبيعية للاجسام » (ص ٧٥٣) . وليس هذا فحسب ، بل ويتبين في الموضوعة المذكورة اشارة الى « وحدة وصراع الاضداد » . هنا يورد المؤلف ما ينسبه الاشعري الى النظام من « أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه . فالضد هو المانع والمفاسد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبر.. والخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة والبرد » ، ليستخلص منه

ان النظام اقترب ، هنا ، من « الفهم الديالكتيكي لقانون وحدة الاضداد الداخلية ، وتناقضها معا » ، وان قول النظام « ان معنى المداخلة ان يكون حيز احد الجسمين حيز الاخر ، وان يكون احد الشيئين في الاخر »، يعني ، في رأي د. مروة ، « الصراع بينهما في حال وحدتهما » . ويتابع د. مروة تعليقه على القول المذكور : « ولقد نجد في استعمال لفظتي « الممانعة والمفاسدة » بصيغة « المفاعلة » بالذات ان الامر لم يكن الا قصدا واختيارا ، ولم يكن استعمالا عفويا او تأنقا لغويا . فان صيغة « المفاعلة » ... تقتضي وجود الحركة ، اولا ، وتقتضي ، ثانيا ، كون هذه الحركة قائمة في عملية واحدة بين طرفين اثنين ، وهي هنا عملية « ممانعة ومفاسدة » ، اي تصارع وتناقض بين هذين الطرفين في « الحيز » الواحد وفي الحركة الواحدة بداخل كل منهما » (ص ٧٥١) .

هذا الاستنتاج يناقش من نواح كثيرة . اولا ، حتى ولو صحت هذه التأويلات كلها (وهذا ما نرفضه) كان لزاما علينا القول ان النظام لم يذهب ، في هذه المسألة ، ابعد من ترداد موضوعات ، طرحها الرواقيون قبله بقرون عديدة ، ثانيا ، من اين لنا الثقة بأن النظام هو الذي استعمل، « قصدا واختيارا » ، كلمتي « الممانعة » و « المفاسدة » بصيغة « المفاعلة » بالذات ، فقد يكون الاشعري هو الذي اعطى فكرة النظام عن تداخل « الاجسام » هذه الصياغة . ثالثا ، وهل استعمال الالفاظ المذكورة بصيغة « المفاعلة » يعني ، مثلا ، انه عند تداخل جسمين،احدهما حار والاخر بارد ، يكون امتزاجهما سببا في « حركة » الجسم ، المكون من امتزاجهما ؟! رابعا ، عن اية « وحدة » و «صراع» بين الاضداد يمكن الحديث اذا كان النظام (على الاصح — الاشعري) يستعمل كلمة « **مفاسد** » ، مما يعني ، فيما نرجح ، انه عند «تداخل» جسم بارد واخر حار (طبعا — بنفس الحجم وبنفس درجة الحرارة والبرودة) فان كلا منهما « يفسد » الاخر ، ويظهر جسم ثالث ، ليس بالحار ولا بالبارد . ان كلمة « مفاسد »تستثني في رأينا، اية « وحدة » بين الشيء وضده (« مفاسده ») .

وفي مكان اخر (١١) ، وبمناسبة الكلام عن النظام ، يورد د. مروة ما يرويه الاشعري عن الناظم من ان « الاجسام كلها متحركة » ، « انها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة » ، وليس يعني السكون سوى أن الجسم « كان في المكان وقتين ، اي تحرك فيه وقتين » ، يورد هذه الاقوال ليخلص منها الى ان النظام « اكتشف وجود الحركة الداخلية الموضوعية للمادة » (ص ٧٤٧) (١٢) ، وانه ، بذلك ، « يقترب من الفهم الديالكتيكي

---

(١١) هذا المثال والذي يليه لا ينضويان تماما تحت عنوان « العصرنة » ، لكننا نوردهما هنا لاستكمال مناقشتنا لما يطرحه د. مروة من آراء مادية وديالكتيكية عند النظام.

(١٢) لا بد من التنويه الى اننا حين ننكر نسبة هذه الموضوعة الى النظام على اساس الاقوال المذكورة فاننا لا نقصد ، ابدا ، ان النظام لم يقل بها في مناسبات اخرى ، فالقول بالحركة الذاتية للمادة يتجلى ، عند النظام ، في قوله المعروف ب « طبائع الاجسام » .

العلمي ، الذي ينكر انعدام الحركة ولا يعترف بالسكون الا من حيث هو شيء نسبي » (ص ٧٤٨) . اما اعتراضنا فيقوم ، اولا ، في ان موضوعة النظام هذه هي ، كالموضوعة السابقة ، ترداد لافكار رواقية معروفة (حركة « التوتر » عند الرواقيين) وليست مأثرة ، اجترحها النظام ، ثانيا، ان النظام ، وقبله الرواقيون ، **بعيدون جدا** عن «الفهم الديالكتيكي العلمي» لنسبية السكون ، التي تعني « انه يمكن ان يوصف جسم ما بانه ساكن ولكنه متحرك بالنسبة لجسم اخر » (ص ٧٤٨) . ثالثا ، والمهم هنا هو انه ليس في قول النظام ، ولا هي قول خصومه ، شيء من الديالكتيك او الميتافيزيقا . وكما قلنا في المقدمة ، فان الفكرة قد لا تكون مادية او مثالية، ديالكتيكية او ميتافيزيقية ، بحد ذاتها ، وانما تكون كذلك في استعمال معين ، وفي اطار محدد . وحين يقول النظام ان الاشياء متحركة كلها في الحقيقة وساكنة في اللغة ، ويخالفه معمر فيقول ان الاجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة في اللغة ، ويتوسط بينهما العلاف فيذهب الى ان الاجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة ، فان الخلاف هنا ليس خلافا بين « ديالكتيكي » و « ميتافيزيقي » ، بين قائل بـ « الحركة الداخلية الموضوعية للمادة » وبين منكر لها . ولنا في الاقوال ، التي أوردناها في القسم الاول من دراستنا هذه ، دليل على راينا هذا . ان العلاف ، ومعمر خاصة ، يحرمان الله من اي تدخل في العالم ، ولذا فان حركة العالم

يجب أن تكون حركة داخلية موضوعية، ليست مقحمة عليه من الخارج . وقول معمر — شأنه في ذلك شأن النظام — بـ « طبائع » الاجسام دليل واضح على ايمانه بالحركة الداخلية للمادة. أما الخلاف بين النظام ومعمر والعلاف فهو — أغلب الظن — امتداد للجدل ، الذي نشب حول المشكلة ، التي اثارها زينون في حينه حول امكانية تصور الحركة منطقيا (دونما ادنى شك في واقعية الحركة حسيا) . وقول معمر ان الاجسام ساكنة في الحقيقة انما يعني ، كما عند زينون ، تعذر تمثل الحركة منطقيا ، وليس في هذا القول اية ميتافيزيقا (١٣) وبالمقابل ، لا بد من التخفيف من التحمس لـ « ديالكتيكية » أقوال خصمه — النظام .

كذلك هو الحال بالنسبة لقول النظام بان الروح جسم ، والذي يرى فيه د. مروة « اشارة الى منطلقاته الفلسفية ، القائمة على نزعة مادية » (ص ٧٥٥) . ان القول بجسمية الروح في ذلك العصر لم يكن ينطوي ، بحد ذاته ، على نزعة مادية أو مثالية ، فقد اخذ المتكلمون ، من معتزلة واشاعرة على حد سواء ، بهذه الموضوعة الرواقية (١٤) . ان القول بجسمانية الروح ، أو بعبارة ادق ، بجسمانية كل ما هو غير الله، كان يعني اقامة حد صارم بين « الله » و « المخلوقات » ، ومن هنا فانه لا يكفي ، بحد ذاته ، لتصنيفه على انه اقرب الى المادية او المثالية ، فهذا يستلزم تتبع المغزى ، الكامن وراء اقامة مثل هذا الفصل بين « الله » و « العالم المادي » .

تلك هي بعض النقاط ، التي أردنا ان نناقش فيها اعمال د. مروة و د. تيزيني في ضوء مبدأ التاريخية في دراسة الفكر الفلسفي . وفي القسم الختامي من دراستنا سنتابع وقفتنا هذه بمناسبة الحديث عن مبدأ اخر — الحزبية □

---

(١٣) نلفت الانتباه ، بهذه المناسبة ، الى ضرورة تجنب الوقوع في التبسيطية عند تقييم رأي زينون حول استحالة تمثل الحركة منطقيا . فالعلم المعاصر لم يحل ، حتى الان ، المشكلات ، التي أثارها زينون . حتى المناظرة الاخيرة ، التي شهدتها الادبيات السوفياتية (١٩٦٢ — ١٩٦٥) حول طبيعة الحركة الميكانيكية و « اغاليط » زينون ، لم تنته الى قول فصل . وقد انقسم الفلاسفة السوفيات الى فريقين ، يرى أولهما ان اغاليط زينون (ولا سيما « السهم ») جاءت انعكاسا للنقص ، الذي كانت تعاني منه المفاهيم المنطقية والرياضية في ايام زينون ، وان بالامكان حل هذه الاغاليط على اساس تدقيق مفاهيم المنطق الصوري المعاصر انطلاقا من المنهجية الديالكتيكية . أما انصار الفريق الاخر فيؤكدون ان التناقضات ، التي اشار اليها زينون ، لا يمكن ان تحل باساليب المنطق الصوري ، حتى ولو عدلناه على أساس الديالكتيك .

(١٤) يروي ابن سبعين ان الاشاعرة جملة « يعتقدون في الارواح انها جسوم لطيفة ... وانكروا الجواهر الروحانية ... واذا ذكر لهما الروحاني، وما عليه من الشرف والرفعة والنزاهة ، كفروا القائل لذلك ، وقالوا ان هذا هو اله » (أنظر : د. عثمان امين ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢٩١) .

حزبية الفلسفة

٣

١ ـ الماركسية وحزبيـــة الفلسفـــة

تشكل الحزبية احد اهم المبادىء ، التي تنطلق منها الماركسية في دراستها للمذاهب والاتجاهات الفلسفية . فالماركسية ترى ان التوزع الطبقي في المجتمع ، والصراع بين قوى التقـــدم وقـــوى التخلف ، سينعكسان ، في نهاية المطاف ، في مضمون الافكار الفلسفية ، مهمـا

كان هذا الانعكاس معقدا ، متناقضا ، وغير مباشر (من خلال خلقات متوسطة ، ولا سيما الايديولوجية السياسية ـ الحقوقية) . وقد انطلق ماركس وانجلس ، في تحليلهما للمؤلفات الفلسفية ، من انه « في اساس هذه المؤلفات ... تقوم المتطلبات العملية ، تقوم مجمل ظروف حياة طبقة معينة في بلدان معينة » (٢) .

ومن هنا فان القول بحزبية الفلسفة (بمعنى طابعها الاجتماعي ـ الطبقي) ينبع مباشرة من المبدأ المادي ، القائل ان الوعي الاجتماعي (وضمنه الفلسفة) يعكس الوجود الاجتماعي ، وبما ان الوعي الاجتماعي ليس مجرد انعكاس سلبي للوجود الاجتماعي ، بل ويمارس تأثيرا نشيطا ، عكسيا ، على هذا الوجود ، فان الحل العلمي لمشكلة حزبية الفلسفة ينطوي ، **أولا** ، على تبيان الدور ، الذي تلعبه المواقع والمصالح الطبقية في تكوين مضمون المذاهب والآراء الفلسفية ، وينطوي ، **ثانيا** ، على الكشف عن التأثير النشيط ، الفعال ، الذي تمارسه الآراء والافكار الفلسفية (ولا سيما الاجتماعية ـ السياسية) على تلك القاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية ، التي على ارضيتها نمت هذه الافكار ، وكذلك على التطور الاجتماعي ـ السياسي في العصور اللاحقة .

هذا الجانب من حزبية الفلسفة هو ما ندعوه بـ « الحزبية السياسية » أو « الطبقية » . أما الجانب الآخر لحزبية المذهب الفلسفي فيتجلى في الانتماء الى أحد المعسكرين الاساسيين في الفلسفة : المادية أو المثالية . ونحن ندعو هذا الجانب بـ « الحزبية الفلسفية » (٣) .

وعلى العموم ، كانت الطبقات الطليعية ، التقدمية ، تقف وراء المذاهب والافكار المادية ، في حين كانت الطبقات والفئات الرجعية تدعم الآراء المثالية واللاهوتية ـ الغيبية .

ونظرا لضيق المجال ، وبما اننا توقفنا ، جزئيا ، عند مشكلة « الحزبية الفلسفية » عند كلامنا ـ في الحلقة الاولى ـ عن « المادية وتجلياتها في العصر الوسيط » ، سنهتم هنا ، في المقام الاول ، بـ « الحزبية السياسية » .

عند التوجه لاستجلاء حزبية مذهب معين يجب ان نأخذ بالحسبان ان الموضوعة ، القائلة بأن القوى الطليعية في المجتمع تدعم الفلسفة المادية ، في حين تحظى الفلسفة المثالية بتأييد القوى الرجعية ، هي موضوعة صحيحة **عموما** ، لكنها ـ كغيرها من الموضوعات العامة ـ ليست مطلقة ، وعلى الباحث ، بالتالي ، ان يطبق **المنهج التاريخي ـ العياني** في تحليله لحزبية الفكر المعني . فقد شهد تاريخ الفلسفة حالات ، أعطى فيها الفيلسوف حلا ماديا للمسائل الفلسفية العامة ،

---

(٢) ماركس وانجلس : المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٤٥٧ (بالروسية) .
(٣) هناك باحثون ماركسيون لا ياخذون بهذه المصطلحات .

لكنه كان محافظا ، بل ورجعيا ، في السياسة (هوبس ، مثلا) . ومن الامثلة ، التي لها بالغ الدلالة هنا ، هو ما سبق لبليخانوف (٤) ان لاحظه من ان المدافعين عن النظام القديم ، من ارستقراطية وانصار الملكية المطلقة ، هم الذين شغفوا بالمادية في انكلترا القرن السابع عشر ! مثال آخر : ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون كانوا ، كما يقول انجلس ، « فلاسفة البرجوازية الحقيقيين » ، لكن الاجنحة الاكثر راديكالية ضمن البرجوازية الفرنسية (اليعاقبة في الثورة الفرنسية العظمى أواخر القرن الثامن عشر) لم تنطلق ، في برنامجها السياسي ونشاطها الثوري ، من الفلسفة المادية ، بل من افكار روسو الدئية Deism .

وتجدر الاشارة أيضا الى أن الفيلسوف يعبر عن مصلحة **الطبقة ككل** ، وليس من الضروري ان يعبر عن مصلحة حزب أو فئة معينة منها ، رغم ما قد يكون بين هذه الاحزاب من اختلافات وفروق وتناقضات . فأرسطو ، مثلا ، كان ايديولوجي الطبقة الحاكمة في المجتمع العبودي ، ومع انه كان من أعضاء الحزب المقدوني نجد ان المصالح الخاصة لهذا الحزب لم تنعكس في فلسفته .

وأخيرا ، لا بد من التنويه بأن حزبية الفيلسوف السياسية قد لا تكون متعمدة ، وقد لا يكون نفسه على وعي بها . ففي « الثامن عشر من بروميرلويس بونابرت » أشار ماركس ، في معرض حديثة عن ماديي القرن الثامن عشر ، الى انه يجب عدم الظن ان البرجوازية الصغيرة تسعى لتحقيق مصالحها الانانية ، الضيقة . على العكس : انها تعتقد ان شروط تحريرها هي الشروط الوحيدة لتحرير المجتمع المعاصر ككل .

بعد هذه الملاحظات نتوقف أدناه عند بعض تأويلات د. مروة و د. تيزيني للطابع الحزبي ـ الطبقي للفكر العربي ـ الاسلامي في القرون الوسطى (٥) .

٢ ـ التخطيطية

عند بحث حزبية الفكر الفلسفي (والايديولوجيا عموما) تتجلى التخطيطية Schematism في الفهم الجامد ، الميتافيزيقي ، للموضوعات الماركسية . فانطلاقا من المبدأ ، القائل ان الفلسفة (تشكل من الوعي الاجتماعي) تعكس الوجود الاجتماعي ، مضى بعض مبتذلي الماركسية

(٤) ج. بليخانوف : مؤلفات فلسفية مختارة ، المجلد الاول ، ص ٦٦٢ (بالروسية).

(٥) لاسباب عديدة لم نتطرق ، هنا ، الى الطابع الايديولوجي للدين الاسلامي . ونحن في سبيلنا لانجاز مقالة ، نستعرض فيها اهم وجهات النظر الماركسية حول هذه المسالة .

لرد الآراء الفلسفية ردا مباشرا الى القاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية ، بحيث يجعلون مضمونها يتحدد بهذه القاعدة ، ويعطون تفسيرا « اقتصاديا » ، « اجتماعيا » ، لكل فكرة فلسفية ، متجاهلين الحلقات المتوسطة بين الاشكال العليا من الوعي الاجتماعي (وبينها الفلسفة) وبين القاعدة الاقتصادية ـ الاجتماعية ، وكذلك الاستقلالية النسبية للفلسفة . وقد ترتب على ماركس وانجلس ولينين ، وغيرهم من المفكرين والباحثين الماركسيين ، خوض نضال عنيف ضد مثل هذا الابتذال للماركسية ، ضد هذه « الاقتصادية » و « الاجتماعية » ، التي تشوه الفهم المادي للتاريخ .

بين تجليات التخطيطية في المسالة ، التي تهمنا ـ حزبية المذاهب الفلسفية ـ ياتي ما اشرنا اليه أعلاه من حشد للتيارات الفلسفية ضمن ثنائية قاتلة : **مادي ـ تقدمي ، ومثالي ـ رجعي** . وقد راينا اعلاه امثلة على خطأ مثل هذه النظرة .

ومن تجلياتها ايضا نذكر **الاخذ بالموضوعات الماركسية العامة بديلا عن الدراسة التاريخية العيانية** . بهذا الصدد اشار انجلس ، بمرارة بالغة ، الى « ان للفهم المادي للتاريخ ، اليوم ، مجموعة من الاصدقاء ، الذين يرون في هذا المبدأ حجة **لئلا** يدرسوا التاريخ . وهكذا يتكرر نفس ذلك الوضع ، الذي قال فيه ماركس عن « الماركسيين » الفرنسيين اواخر السبعينات : «اعرف شيئا واحدا، هو انني لست ماركسيا»(٦) .

ولعل اضر مظاهر التخطيطية هو **الميل لادراج الوقائع قسرا في لوحة مسبقة** ، وارغام هذه الوقائع على « الانسجام » مع هذه الموضوعة او تلك . وقد سبق للينين ان حذر من « ان المنهج المادي يتحول الى نقيضه عند ما لا يستعمل خيطا موجها في البحث ، بل قالبا جاهزا ، تفصل عليه الوقائع ، او يعاد تفصيلها » (٧) .

تلك هي بعض الوان التخطيطية ، التي يعرفها الباحثون الماركسيون (وبينهم د. مروة و د. تيزيني) تمام المعرفة ، ويحذرون من الوقوع فيها ، الا ان هذا لا يمنعهم ، أحيانا ، من الانزلاق اليها .

ـ **فعند** ذكر المادية اليونانية القديمة (النزعات المادية ، ج ١ ، ص ٣٣ ـ ٣٤) يصف د. مروة (او المصدر الذي اخذ عنه) آراء هيراقليطس وديمقريطس بانها تعبير« عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي، التي وصفت قديما بالديمقراطية العبودية » . صحيح ان لينين قد اطلق على الخط المادي في الفلسفة اسم « خط ديمقريطس » ، وصحيح انه وصف قول هيراقليطس : « هذا العالم ، الذي هو نفسه بالنسبة لكل موجود ، لم يخلقه أحد من الآلهة أو البشر ، بل كان ، ويكون ، ويبقى

(٦) ماركس وانجلس : المؤلفات ، المجلد ٢٧ ، ص ٣٧٠ .

(٧) لينين : المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٧ ، ص ٣٥١ (بالروسية) .

ابدا ، نارا حية ، تستعر بمقدار وتنطفيء بمقدار » ، وصفه بانه «مرض» موفق جدا ، لمبادىء المادية الديالكتيكية » . ولكننا نرى ان الانزلاق الى التخطيطية هو الذي ادى لضم هيراقليطس وديمقريطس الى معسكر « ديمقراطية الرق » ، باعتباره المعسكر « الطليعي » (بالمقارنة مع « الارستقراطية ») في المجتمع اليوناني القديم ! هنا نكتفي بايراد خلاصة دراسة الباحث السوفياتي ف. س. نرسيسيانتس (٨) لآراء المفكرين المذكورين ، حيث يقول : « ليس ثمة شك في أن هيراقليطس عدو للديمقراطية ، عامة ، وللديمقراطية التي كانت قائمة في مسقط راسه . . . ، خاصة » ، وهو « يهاجم ـ بصورة علنية وحادة ، لا يجاريه فيها الا نيتشه ! ـ « الاغلبية » ، « العامة » ، آراءها ، ونمط حياتها ، وأخلاقها ، ودينها، وحكمها السياسي » . وعن ديمقريطس يقول : « ان احكامه العديد عن التفاوت الاخلاقي والذهني بين المواطنين تدل على كراهيته لسلطة الفئات العريضة من الشعب (الديموس) ، وعلى تمجيده لحكم « الارستقراطية » الروحية ، لحكم « الافضلين » » .

ـ **والارتكان** الى التخطيطية هو الذي جعل « المدينة الفاضلة » عند الفارابي « محاولة لاعطاء المطامح الاجتماعية في « العدالة والحرية والاخوة » (هذه المطامح ، التي « طرحتها في حينه الحركات الثورية لجماهير المسحوقين » ، مثل حركة الزنج والقرامطة) ابعادها النظرية وشرعيتها التاريخية » (مشروع ، ص ٢٨٣) . ان « المدينة الفاضلة »، كما يراها د. تيزيني ، « هي ، في الاصل ، مدينة المسحوقين في المدينة والريف من أرقاء وفلاحين ومعدمين ، هؤلاء الذين كان لآفاق التطور البرجوازي المبكر ان تستوعب مشكلاتهم ، اي أن تمنحها امكانية التحقق » (ص ٢٨٤) . وعليه ، فاذا كان الفارابي « ماديا » في فلسفته عامة ، في آرائه الانطولوجية والمعرفية ، فانه يجب ان يكون ، وفقا لهذا الطرح ، ايديولوجي « البرجوازية الصاعدة » ، أو ممثل « الجماهير الكادحة » ! ولكن اذا رجعنا الى تلك « المدينة الفاضلة » (والى « السياسة المدنية » وغيرها) سنجد ، عندئذ ، الموقع الحقيقي لـ « الجماهير الكادحة » في مدينة الفارابي « الفاضلة » ، التي تبدو للدكتور تيزيني مدينة « العدالة والحرية والاخوة » . ان الفارابي يعتبر الاستغلال ظاهرة طبيعية ، ويرى أن الفن صفة ضرورية لرئيس «المدنية الفاضلة » ، ويؤكد على الطابع الوراثي للسلطة والفن ، وعلى المراتبية المميزة للنظام الاقطاعي . ونحن نقرأ عنده ، في مجال الحديث عن « مراتب » المدنية « الفاضلة » : « ثم هكذا تترتب اجزاء المدنية الى ان تنتهي الى اخر ، يفعلون أفعالهم على حسب اغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يَخدمون ولا يَخدمون، ويكونون في ادنى المراتب، ويكونون هم

---

(٨) في مؤلفه « المذاهب السياسية لليونان القديمة » ،موسكو ، ١٩٧٩ ، ص ٥٤ ، ٨١ .

الاسفلون » (٩) . ذلك هو موقع « الجماهير المسحوقة » في مدينة الفارابي « الفاضلة » : انهم الذين « يَخدمون ولا يُخدمون » ! (١٠) .

لقد كان الفارابي ، في احسن الاحوال ، ممثل **الاقطاعية المتنورة** وليس « البرجوازية الصاعدة » ولا « الجماهير الكادحة » . ولن يقلل هذا أبدا من شأنه كمفكر طليعي ، ذي نزعة مادية قوية ، تماما مثلما لا تقلل آراء ديمقريطس وهيراقليطس الاجتماعية ــ السياسية من دورها التقدمي في تاريخ الفكر الفلسفي .

ان الجماهير الشعبية ، بحركاتها وانتفاضاتها المعادية للاقطاعية ، لم تجد التعبير عن ايديولوجيتها ومطامحها في « الفلسفة » العربية ــ الاسلامية (ولا سيما اذا نظرنا الى هذه الاخيرة على أنها فكر المشائية بصورة أساسية) ، بل وجدته ، في المقام الاول ، في مختلف « البدع » و « الفرق » الدينية . لقد اشار انجلس ، في حديثه عن الاقطاعية الاوروبية القروسطية ، الى « أن مشاعر الناس كانت متخمة بالغذاء الديني ، ولذا فان العمل لانهاض حركة عاصفة كان يتطلب ، بالضرورة ، ان تقدم لهم مصالحهم الذاتية في لباس ديني » (١١) . وهذا التحليل يصح ، في رأينا ، على المشرق الاسلامي أيضا . من هنا يلاحظ الباحث السوفياتي ، الدكتور أرثور سعدي (سعدييف) ، ان الحركات الجماهيرية ، المعادية للاقطاعية ، « كانت شعبية ، ديمقراطية ، من حيث المضمون ، لكنها بقيت دينية من حيث الشكل ، في حين ان **التيارات الفكرية ، الرامية الى تخليص العلم من ربقة الرؤية الدينية ، لم تكن ، بالضرورة ، تيارات ، تعكس تطلعات الشعب وآماله (خط التشديد لي ــ ت. س.) »** (١٢) .

ــ ولولا هذه الانزلاقات نحو التخطيطية لما وقع الدكتوران مروة وتيزيني في تلك اللاتاريخية ، التي ذكرنا بعض تجلياتها في الحلقة الثانية من دراستنا هذه : المعتزلة « ثوريون » و « تقدميون » لانهم كانوا معارضين دائما ، و « الايديولوجية الرسمية » ، « ايديولوجية دولة الخلافة »، رجعية ومحافظة دوما، الخ... ان الاقطاعية وأيديولوجيتها، في أعمال د. مروة و د. تيزيني ، رجعية « على طول الخط » فكل ما هو

---

(٩) كتاب « اراء اهل المدينة الفاضلة » . اصدار دار المشرق ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٢ ، ص ١١٩ .

(١٠) وعلى نحو مواز نجد د. مروة ، الذي يرى في فلسفة الفارابي الاجتماعية « تعبيرا عن ايديولوجية الفئات النامية في المدينة والريف ، كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية » (ج ٢ ، ص ٥٠٧) ، لم يتوقف عند النص ، الذي اوردناه ، ربما لانه يتناقض مع الحكم المذكور .

(١١) ماركس وانجلس : المؤلفات ، المجلد ٢١ ، ص ٣١٤ .

(١٢) في مقاله « الفكر الحر ــ المتفائل في الشرق » ، بمجلة « العلم والدين » ، العدد ٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٣٢ .

« ايماني » و « مثالي » و « غبي » ينسبانه الى « الاقطاعية » اللعينة ، و « الايديولوجية الرسمية » ، وكل ما هو « مادي » و « عقلاني » رهن بالفئات المعارضة للاقطاعية ! وعندئذ يحق لنا ان نتساءل : ما هو الدور التقدمي ، الذي تعطيه الماركسية للتشكيلة الاقطاعية كمرحلة متقدمة في تطور المجتمع ؟ وكيف انعكس دورها التقدمي على الصعيد الايديولوجي؟

هذه النظرة ، بارتكازها الى الصياغات والموضوعات العامة فقط ، جعلت الباحثين المذكورين يصلان الى نتيجتين متناقضتين ، لكنهما خاطئتان في رأينا : «الفلسفة» العربية ـ الاسلامية هي ، عند د. مروة، التعبير « عن ايديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية ، المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية » (جـ ١ ، ص ٨٧٥) ، أما عند د. تيزيني ، الذي يرى الاقطاع وراء المعارضة لـ « المركزية » في السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ويرى « الارهاصات البرجوازية » حيثما يوجد سعي لتوطيد هذه المركزية (مشروع ، ص ١٨٠) ، فينصب « الفلسفة » تعبيرا عن هذه الارهاصات البرجوازية » ، الداعمة لـ « المركزية » .

هنا سنكتفي بهذه الامثلة على التخطيطية ، التي سنجد ادناه تجليات أخرى لها .

٣ ـ الخطأ المنهجي الرئيسي

هذه النزعة التخطيطية ، بانطلاقها (غير المعلن) من الثنائية : **مادي ـ تقدمي ، ومثالي ـ رجعي** ، أدت بالباحثين مروة وتيزيني الى خطأ منهجي في تحديدهما للطابع الطبقي ، الاجتماعي ـ السياسي ، للمذاهب الفلسفية العربية ـ الاسلامية : **اتخاذ الآراء الانطولوجية والمعرفية منطلقا لتقييم الحزبية السياسية للمفكر المعني .**

قبل كل شيء ، تجدر الاشارة الى ان الافكار الانطولوجية والغنوصيولوجية (المعرفية) تخلو ، عموما وبصورة مباشرة ، من الصبغة الاجتماعية . فمذهب الايليين (بارمنيدس وجماعته) في الوجود ، ونظرة الفيثاغوريين الى الاعداد ، لا يمتان بصلة الى الخط السياسي الذي انتهجه هؤلاء . ولنا في نظرية العناصر الاربعة (القائلة ان الاجسام الارضية تتألف من الهواء والماء والنار والتراب) ، التي بقيت سائدة حتى القرن الثامن عشر ، وتبناها ، على حد سواء ، الماديون والمثاليون، « التقدميون » و « الرجعيون » ، مثال جلي على خلو الآراء الانطولوجية، بحد ذاتها ، من المنحى الطبقي ـ السياسي .

لكن الآراء الغنوصيولوجية والانطولوجية ، المستقلة بحد ذاتها بالنسبة للمدلول الطبقي (الاجتماعي ـ السياسي) قد تؤول طبقيا ،

اجتماعيا ، غير ان هذا التاويل يحتمل ، عادة ، اكثر من وجه . لقد قال لوك (وكان محقا في ذلك الى حد ما) ، في نقده لنظرية الافكار الفطرية (المعرفة ، الموجودة قبل التجربة) ، ان هذه النظرية تخدم الحكم الاستبدادي . وكانت هذه النظرية ، عن افلاطون مثلا ، دعما للتفاوت الطبقي بين الناس ، اي كانت تحمل طابعا ارستقراطيا ، بيد ان لوك لم ينتبه الى امكانية تأويل آخر لهذه النظرية ، وهو ما اتى به ديكارت، الذي انطلق من ان هذه الافكار الفطرية مشتركة بين الناس كافة ، ومن هنا اتخذت هذه النظرية ، عند ديكارت ، طابعا ديمقراطيا .

وهكذا فان حزبية المفكر (المدرسة ، التيار ، الخ ...) تتجلى على اوجه (مناحي ، مستويات) ثلاثة . فهي تتجلى ، **اولا ،** في الموقف الاجتماعي الصريح ، الذي ينعكس ، في المقام الاول ، في الآراء الاقتصادية والاجتماعية ـ السياسية للفيلسوف او للمدرسة المعنية (« الحزبية السياسية ») . وقد تتجلى الحزبية ، **ثانيا** ، في تأويل اجتماعي (طبقي) معين للافكار الانطولوجية والمعرفية . **واخيرا ،** تتجلى الحزبية في السير المنسجم في احد الخطين : المادي او المثالي («الحزبية الفلسفية ») .

ان **الخطأ الاول** ، الذي وقع فيه د. مروة و د. تيزيني ، في فهم العلاقة بين هذه الاصعدة الثلاثة ، هو ما اشرنا اليه اعلاه من اقامة توافق ، لا وجود له ، بين الصعيدين الاول والثالث : بين الحزبية الفلسفية والحزبية السياسية .

اما **الخطأ الثاني** فهو محاولة اعطاء تأويل اجتماعي ـ سياسي للاراء الانطولوجية والمعرفية ، والانطلاق منه لتحديد المنحى الحزبي (**الطبقي**) للمذهب ، في حين كان من المفترض اتخاذ « الحزبية السياسية » منطلقا لفهم طبقية المذهب ككل ، ولفهم المنحى الاجتماعي للاراء الانطولوجية والمعرفية ، وهذا المنحى ـ **اذا كان موجودا** ـ يجب ان ينسجم مع الوجهة الطبقية ، المستخلصة من تحليل الآراء الاجتماعية ـ السياسية .

هذه الوجهة الخاطئة في البحث قادت د. مروة و د. تيزيني ، **اولا** ، الى تأويل خاطيء للبعد الاجتماعي للاراء والافكار الانطولوجية والمعرفية ، وبالتالي ، الى خطأ وعدم دقة في تحديد الدور الطبقي (الايديولوجي) للمذاهب والتيارات المعنية، وقادت ، **ثانيا**، الى الوقوف عاجزين امام « التناقض » ، الحاصل بين هذا المنحى الاجتماعي ، النابع من تفسيرها للاراء الفلسفية العامة ، وبين المثل الاجتماعية ـ السياسية ، التي ينادي بها الفيلسوف او ممثلو التيار المدروس ، والممارسات ، التي قاموا بها . وفي هذه الحالة نرى د. تيزيني يحل المشكلة بان « يغض النظر » عن الآراء الاجتماعية ـ السياسية لصاحب المذهب ، اما د. مروة فيتجاهلها احيانا ، ويشير ، في احيان اخرى ،

الى وجود « التناقض » ، و « ينتحل » له الاعذار بأن الفيلسوف لم يكن له « ان يخرج عن نطاق عصره » ، الخ...

ـ فقد رأينا ، على مثال الفارابي ، كيف اضطر الباحثان كلاهما لتجاهل آراء الفارابي عن مراتبية سكان « المدينة الفاضلة » ، وموقع « الجماهير الكادحة » في اسفل الهرم الاجتماعي ، وذلك لكي يتاح لهما تصوير الفارابي ايديولوجي الفئات المناهضة للحكم الاقطاعي .

ـ وهذا التوجه الخاطيء هو الذي جعل د. مروة لا يتطرق ابدا الى آراء المعتزلة والاشاعرة الاجتماعية ـ السياسية ، أو الى ممارساتهم السياسية ، وهو الذي جعله والدكتور تيزيني لا يتوقفان عند ظاهرة ، هامة جدا من اجل فهم حزبية « الفلسفة » العربية ـ الاسلامية ، مثل تقلد الفلاسفة لمناصب وزارية ، ومواقعهم المرموقة في بلاطات الملوك والامراء .

ـ وبسببه اضطر د. مروة لتنصيب ابن سينا معبرا ، « عن ايديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية الوسطى النامية » ، المناهضة للاقطاع العسكري في المجتمع العربي ـ الاسلامي (ج ٢ ، ص ٦٨٨)، ولكن ما ان ينتقل الى دراسة آرائه الاجتماعية ـ السياسية حتى « يصطدم » بنزعة « مثالية » ، لا تتجاوب ، بل وتتناقض ، مع تعبيره المفترض عن الايديولوجية المذكورة !

ـ وهو ايضا وراء « التناقض » ، الذي لم يستطع فهمه د. مروة، في آراء « اخوان الصفا » : فهو يصورهم ، على أساس آرائهم الانطولوجية والمعرفية ، معبرين عن « ايديولوجية الفئات غير ذات المكاسب من علاقات الانتاج الاقطاعية وسلطتها السياسية التيوقراطية » (ج ٢ ، ص ٤٤١) ، غير انه ما ان يلتفت الى افكارهم الاجتماعية ـ السياسية حتى « يفاجأ » بأنهم يضعون تلك الفئات الاجتماعية ، التي من المفترض ـ حسب تفسيره ـ ان يعبروا عن ايديولوجيتها وتطلعاتها، يضعونها « في المرتبة الدنيا من المجتمع » (ص ٣٨٤) ، واذا بهم « يقرون ... الحكم الملكي ، ويجعلون له الامر والنهي » (ص ٣٨٦). وعندئذ لم يجد د. مروة الا الاستناد الى « الظرف التاريخي » ، الذي لا يسمح لـ « اخوان الصفا » بتجاوز عصرهم . هذا الاستنتاج الاخير صحيح ، لكنه يجب ان يتحول ، في رأينا ، الى منطلق لاعادة تقييم الدور الطبقي لفكر « الاخوان » .

ـ ولعلّ هذا التوجه هو الذي جعل د. تيزيني لا يتطرق ابدا ، في دراسته لآراء ابن سينا، مثلا ، الى نظراته الاجتماعية ـ السياسية. وحين يبحث في فكر ابن رشد يكتفي بالاشارة الى « افكاره الثورية »

(مشروع ، ص ٣٥٥) ، والى ان فلسفته « عكست ... ابعاد ومطامح الارهاصات الاجتماعية البرجوازية المبكرة ، التي تواجدت في المجتمع العربي ـ الاسلامي آنذاك ، فكانت ، بذلك ، الاطار النظري الايديولوجي لتلك الارهاصات » (مشروع ، ص ٢٣٢) . لكن د. تيزيني لم يلتفت، مع الاسف ، الى نظرات ابن رشد الاجتماعية ـ السياسية ، المبسوطة في « جوامع سياسة افلاطون » ، مثلا . ولو عدنا الى هذا المؤلف لتبين لنا ، كما يلاحظ ، بحق ، الدكتور أرثور سعدي ، « ان تقدمية ابن رشد ، كمفكر اجتماعي ، لا تخرج عن اطار النزعة الانسانية الميتافيزيقية ـ المجردة ، المميزة للمثلين الطليعيين للثقافة المدينية في المجتمع العربي ـ الاسلامي القروسطي ... ان ابن رشد لم ير مثالا اجتماعيا أعلى الا ذلك النظام الاقطاعي الملكي ، الذي عاش في ظله . وهذا المثال لم يكن يتطلب الا التحسين الاخلاقي للمواطنين . ولهذا فان المثل الاجتماعية ـ السياسية ، التي يطرحها ... لم تكن توحي بأي خطر على الطبقات السائدة والفئات الحاكمة ، لانها لم تكن مثل جماعة معينة ، بل كانت ، في أحسن الاحوال ، مثل تلك النخبة الفكرية العليا» في المجتمع الاندلسي (١٣) ..

ان التوجه المذكور ، الذي جاء امتدادا للاخذ بثنائية : مادي ـ تقدمي ، ومثالي ـ رجعي ، قد قاد د. مروة . و د. تيزيني الى اعطاء الآراء الانطولوجية والمعرفية بعدا اجتماعيا ، لا وجود له ، ويتناقض سواء مع نظرات الفيلسوف الاجتماعية ـ السياسية ، او مع الوقائع التاريخية المعروفة . وقد رأينا أعلاه أمثلة على ذلك .

ـ ولولاه لما راى د. مروة في « المنطق » ، المأخوذ عن اليونان ، « سلاحا طبقيا » بيد كادحي البصرة « كشغيلة الارض والعبيد ... والمعدمين والمستخدمين في الصناعات الحرفية » (ج ١ ، ص ٨٩٧).

ـ ولما راى في « التوحيد » المعتزلي محاولة « لتوطيد ايديولوجية الفصل المطلق بين رأس نظام الخلافة ومجتمع النظام ، اي بين الحاكم المطلق والحكومين » (ج ١ ، ص ٧٦٠) ، واعتبره صياغة « عقلانية » للمبادىء ، التي تقوم عليها ايديولوجية الاسلام ، اي « النظام الاجتماعي ـ السياسي لدولة الاسلام » (ص ٧٥٩) . ان هذا التأويل الاجتماعي (١٤) لـ « التوحيد » المعتزلي يتناقض سواء مع الآراء الاجتماعية ـ السياسية للمعتزلة ، أو مع ممارساتهم السياسية المعروفة . لكن هذه الاخيرة بقيت دون ملامسة من د. مروة ! حبذا لو رجع المؤلف الى ثلاثية د. محمد عمارة « الاسلام وفلسفة الحكم » ، ولا سيما الجزء الثالث ـ « المعتزلة والثورة » ، حيث سيجد مادة كافية ، في رأينا لاعادة النظر بالتقييمات المذكورة ، وعموما بالدور الايديولوجي للفكر المعتزلي .

---

(١٣) في مؤلفه « ابن رشد » ، موسكو ، ١٩٧٣ ، ص ١٤٠ـ١٤١ .

(١٤) طرحنا في الحلقة الثانية ، تصورنا للبعد الاجتماعي لـ «التوحيد» المعتزلي.

ـ وبسببه اعتبر د. مروة ان الجبرية ، وقول الاشاعرة بان الله علة مباشرة لكل تغير في الكون ، يؤديان الى « القضاء على احد الاسس الضرورية لتطور المجتمع » (جـ ١ ، ص ٨٦٦) . ان على الباحث ان يكون حذرا اشد الحذر في تأويله للبعد الاجتماعي لمثل هذه الآراء الانطولوجية . فلا يكفي ان تستغل الجبرية من قبل الامويين حتى تكون سلبية **دائما** ، وسلاحا ايديولوجيا بيد الطبقات الحاكمة تبرر به استغلالها ، وعائقا على طريق التطور الاجتماعي ، ودعوة الى الاستكانة والخضوع ، الخ ... وقد يكون من المفيد ان نعيد الى الاذهان ، بهذه المناسبة ، ان مفكرا ماديا كبيرا مثل سبينوزا كان ينزع الى الجبرية Fatalism . وجهم بن صفوان ، وهو ابرز عتاة الجبرية ، لم تمنعه جبريته من الثورة على الامويين ، وان يقتل ، بسبب ذلك ، على ايديهم. ان القول بأن الله هو خالق افعال الانسان لا يعني، لا منطقيا ولا تاريخيا، ان هناك برنامجا محددا ، يجب ان يسير عليه الناس ، لا يحيدون عنه قيد شعرة . وتحديد البعد الاجتماعي لفكرة انطولوجية ، مثل الجبرية، يتطلب الدراسة التاريخية ـ العيانية لاثر هذه الفكرة في الحياة الاجتماعية ـ السياسية . من هنا يلاحظ البروفيسور فاسيلي سوكولوف ، في معرض حديثه عن الجبرية الاسلامية : « أن الوظيفة الاجتماعية ـ التاريخية للجبرية الدينية ليست احادية الجانب . ففي فترات النهوض التاريخي ـ سواء طبقيا ، ام قوميا ـ تكون اقوى سلاح لتعبئة الجماهير ... ولكن عندما يستنفد النهوض التاريخي مداه ، تغدو الجبرية ، في احيان غير نادرة ، تعبيرا عن سلبية الجماهير، وعجزها عنه ـ أو عدم رغبتها في ـ تغيير هذه الانظمة الاجتماعية او تلك » (١٥) .

ـ ولعل هذا هو الذي دفع د. مروة ليؤكد ، بدون اي اساس مسوغ ، انه بالنسبة لقضية **الوجود والماهية** كان هناك موقفان في الفلسفة العربية ـ الاسلامية : « موقف يتمسك بالماهيات الثابتة ، القائمة خارج الطبيعة ، وموقف يتمسك بفكرة حركية العالم وتغيره وتحوله ... الموقف الاول يمثل ايديولوجية الدولة الرسمية ، لان ثبات الماهية يؤيد ثبات النظام الاجتماعي الاستبدادي المطلق « غير القابل للتغيير » ، والثاني يمثل ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية ، الطامحة الى تغيير هذا النظام » (جـ ٢ ، ص ٤٨٤) . هذا التقييم للبعد الطبقي ـ الايديولوجي لفكرة انطولوجية ، مثل العلاقة بين الوجود والماهية ، قد يصح **منطقيا** ، ولكن هل تحقق هذا **تاريخيا** ؟ ذلك هو الامر ، الذي لم يتوقف عنده د. مروة . بهذا الصدد نذكر ان رائد القول بـ « الماهيات الثابتة » ، نقصد افلاطون ، لم ينطلق من ثبات الماهيات ، وعدم تغيرها ، الى القول بثبات نظام اجتماعي ما .

---

(١٥) في مؤلفه « الفلسفة القروسطية » ، موسكو ، ١٩٧٩ ، ص ١٩٤ـ١٩٥ .

ـ والتوجه المذكور هو الذي جعل د. تيزيني يصور المذهب الذري الاسلامي (١٦) سلاحا ، استخدم ضد « التقدم الاجتماعي » (ص ٢٥٠) ، في حين كانت معارضته « خطوة ايجابية على طريق مجابهة الايديولوجية الاقطاعية والاحتجاج عليها » (ص ٤١٠) .

بعد الكلام عما يبدو لنا من خطأ في المنطلقات المنهجية ، التي سار عليها د. مروة و د. تيزيني في دراسة حزبية الفكر العربي ـ الاسلامي القروسطي ، نتوقف ، في البند التالي ، عند ظاهرة التشوش والتلبك في استخدام الادوات المعرفية ، سواء عند تحديد الخلفية الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية للمذاهب المعنية ، او في تحديد الدور الايديولوجي لهده المذاهب .

٤ ـ امثلة على التلبك المنهجي والاضطراب النظري

من المفهوم ان الباحث الماركسي، في دراسته لآراء مفكري الماضي، ينحاز ، عادة ، الى جانب الفلاسفة الماديين والطليعيين ، الى جانب حركات الجماهير، الموجهة ضد الظلم الاجتماعي والقومي ، الخ (١٧)...

ومن المفهوم ايضا انه ليس لنا ان نطالب د. مروة و د. تيزيني بأن يكونا على معرفة بدقائق العلم المعاصر ، مثلا ، وبالمشكلات ، التي تعترض العلماء اليوم .

ولكن الماركسي ، اذ يتحزّب الى مفكر أو تيار معين ، مطالب ، اكثر من غيره ، بالتزام الموضوعية في البحث ، وبتحري الدقة في الآراء والموضوعات (ولا سيما العلمية منها !) التي ينطلق منها لتقييم طروحات المذهب المعني .

ـ من هنا كان استغرابنا (١٨) من ان يصل د. تيزيني ، في اعجابه بالنظّام وابن سينا ، حدا ، جعله يضع بيد العلم الفيزيائي المعاصر « آلات تكنيكية دقيقة » ، تقسم المادة فعليا الى مالانهاية .

ـ ومن هذا المنطلق نستغرب أن ينسب د. مروة الى العلمَ المعاصر (والى الماركسية معه !) رأيين ، متناقضين تماما : في معرض ثنائه على

(١٦) يمكن الرجوع ، بهذا الصدد ، الى ما ذكرناه عن هذا المذهب في الحلقة الثانية .

(١٧) نشير ، بهذه المناسبة ، الى اننا لم نلتفت الى عدد من المشكلات ، النابعة من الخلط بين التاريخ للتراث وبين توظيفه في الصراع الايديولوجي الراهن . ان لكل من هاتين المهمتين معاييرها الخاصة ، سواء في اختيار المادة او في تقييمها .

(١٨) تطرقنا الى ذلك في الحلقة الثانية .

ديمقريطس يذهب الى ان العلم المعاصر اثبت صحة موضوعته في « ان الفراغ موجود حتما » (جـ ١ ، ص ٧١٠) ، وعند تقييمه لدور ابن سينا « الايجابي » في مسيرة العلم نجده يؤكد ان العلم المعاصر اثبت المقولة الماركسية (؟!) ، القائلة « ان العالم المادي يخلو من الفراغ » (جـ ٢ ، ص ٦٧١) .

ومن المألوف ان يستأنس الباحث بآراء دارسين آخرين ، ويأخذ بهذا او ذاك من التقييمات . لكنه يجب أن ينتبه بحيث لا يستعيد التفسير ونقيضه معا . ولكن أليس ذلك هو ما حدث ، حين يذكر د. تيزيني (مشروع ، ص ١٩٠) أن حكم علي بن تاشفين شهد « الملاحقة التعصبية العنيفة للمسيحيين واليهود المحليين وللفلاسفة وللفلسفة بشكل عام » ، ثم يورد (ص ٣٤٠) مثالا على ذلك : احراق كتب الغزالي ، « عدو الفلسفة » ، لانه تجرأ على مناقشة الفلاسفة ، ولم يكن هذا « يرضي مطامح المتعصبين » . ولكن ما ان ينتقل الى عرض المناخ الفكري لظهور فلسفة ابن رشد حتى يؤكد ، فجاة ، ان الحملة ضد الغزالي ، أيام ابن تاشفين نفسه ، كانت انتصارا « للفلسفة » ضد عدوها الغزالي (ص ٣٥٨) . هنا نلفت النظر الى ان التفسير الاول وارد في كتاب د. محمد بيصار « في فلسفة ابن رشد ، الوجود والخلود » ، الذي يستشهد به المؤلف على نفس الصفحة ، أما التفسير الثاني فنجده عند هـ. لاي ، الذي يستند اليه د. تيزيني في أمكنة عدة من كتابه .

وليس من النادر ان نجد تناقضا في طروحات مدرسة معينة ، أو ان يكون هناك نوع من عدم الانسجام بين المنهج Method وبين المنظومة Systeme عند مفكر معين (هيجل ، مثلا) ، ولكن القارىء قد يتساءل عن سر ذلك التناقض ، الذي يتراءى له وهو يتصفح كتاب د. مروة : على الصفحة ٨٥١ (من الجزء الاول) يذكر « ان حركة المعتزلة قد اتسمت ، منذ بداءتها وعلى مدى مراحل تطورها ، بسمتين بارزتين : سمة المعارضة للفكر وللايديولوجية الرسميين ، وسمتها الثانية ليست سوى المنهج ، الذي استخدمته هذه المعارضة » ، ثم يؤكد ، على الصفحة التالية ، ان علم الكلام المعتزلي « يتعرض لجذور المبادىء والمسائل ، التي تقوم عليها أيديولوجية الطبقة الحاكمة ، وقد كان تأثيره في زعزعة هذه الجذور أشد من حروب الخوارج » ، ومن هنا يأتي الدور التاريخي الثوري للمعتزلة . لكن د. مروة يذهب ، على الصفحة ٨٥٦ ، الى أن علم الكلام المعتزلي « يظل ضمن الاطار العام للايديولوجية اللاهوتية الرسمية دون ان يخرج عليها » ، وان **النتيجة المنطقية** لفكر المعتزلة هو تصوير دولة الخلافة دولة مقدسة ، الهية ، لا يجوز « الاعتراض عليها ، او الخروج عن طاعتها ، فضلا عن الثورة بها » : كيف يمكن لمنهج **ثوري** ان يؤدي **منطقيا** الى **رفض كل ثورة؟!**

ومن المفهوم ان الدراسة الماركسية (على الاقل في الوطن العربي)

للتاريخ العربي **الاقتصادي ـ الاجتماعي لا تزال في بداياتها** ، وبالتالي ، فان من الصعب ، في هذه المرحلة ، اعطاء أجوبة نهائية وقاطعة على عدد من المشكلات ، مثل تحديد نمط الانتاج القائم (عبودي ، اقطاعي ، اقطاعية شرقية ، اسلوب انتاج آسيوي ، الخ ..) ، وحدوده الزمنية ، الخ ...

ومن المعروف ان احدى السمات ، المميزة للاقطاعية في الدولة العربية ـ الاسلامية القروسطية كان ازدهار الحياة المدينية (نتيجة لان الاقطاعيين كانوا غالبا ما يعيشون في المدن وليس في الارياف) ، وما يرتبط بذلك من ازدهار الحرف والتجارة ، الخ ...

لكن هذا الازدهار قد يغري ، أحيانا ، بتصويره « ارهاصات » برجوازية . وهذا غير دقيق . فقبل المجتمع الاسلامي كان المجتمع العبودي الروماني قد شهد ، في أواخر عهده ، ازدهاراً كبيرا للحياة المدينية ، للحرف والتجارة ، يمكن مقارنته بمثيله في دولة الخلافة . وفي المجتمع الهندي ، في القرنين السادس والخامس ق. م. كان التجار يلعبون دوراً بالغ الاهمية في الحياة الاقتصادية ـ الاجتماعية ، فضلا عن وجود بدايات لاستخدام « العمل المأجور » . ولكن المؤرخين الماركسيين يفضلون عدم اطلاق صفة « برجوازية » و « راسمالية » على مثل هذه العلاقات . بهذا الصدد يقول الباحث السوفياتي ف. ن. نيكيفوروف : « في حينه كان المؤرخون يسمحون لانفسهم بالكلام عن وجود علاقات راسمالية في بابل ، واليونان القديمة ، وروما القديمة . لكن الماركسيين دحضوا مثل هذه التصورات . وفي ايامنا نجد حتى الباحثين البرجوازيين يفضلون عدم التحدث عن ولادة العلاقات الراسمالية الا بالنسبة للمرحلة **المتاخرة** من الاقطاعية » (١٩) .

ومن هنا نرى انه كان من الافضل التخفيف من التحمس والشغف باطلاق نعوت ، مثل « البرجوازية »، و « رأسمال صناعي »، الخ ... ، على العلاقات ، التي كانت قائمة في المجتمع العربي ـ الاسلامي في القرون السابع ـ التاسع، مثلا . ان ما يذهب اليه د. تيزيني (مشروع، ص ١٧٧) من « تواطىء تاريخي » بين حملة العلاقات الحرفية والتجارية وبين الاقطاع ، **فضلا عما نعرفه من مصير هذه العلاقات** ، يجب ان يكون ، في رأينا ، منطلقا لاعادة النظر في « برجوازيتها » ، والتحدث عن « آفاقها » ، و« طموحها نحو السيطرة » ، وما الى ذلك .

ويتصل بذلك ما يقوله د. تيزيني ، مثلا ، من ان المجتمع العربي الجاهلي « القبلي البطريركي » قد « تطور » ، بعد الاسلام ، « من خلال ثلاثة اتجاهات مجتمعة ، هي الاقطاعي والعبودي ، والى حد ما البرجوازي الاولي المبكر » (مشروع ، ص ١٩١) .

هذا فضلا عن كثرة العبارات والصياغات غير الدقيقة ، التي تحمل في ثناياها خطرا كبيرا ، حيث يمكن للقارىء غير المتخصص ان يفهمها خطأ .

(١٩) في كتابه : « التاريخ والشرق العالمي » ، موسكو ، ١٩٧٧ ، ص ٥٩ .

من ذلك القول ، في مجال التحدث عن **نمط الانتاج المسيطر في** العصر الجاهلي، ان التجارة هي الشكل الطاغي («الطريق» ، العدد٢، ١٩٧٩ ، ص ٧٨) ، او القول ان المجتمع العربي ــ **الاسلامي كان ، في نفس الوقت** ، « يتأهب ... **لتوطيد** العلاقات الاجتماعية الاقطاعية **ولغرس البذور** التمهيدية الاولى للعلاقات الصناعية **البرجوازية** » (مشروع ، ص ١٦٦) ، او ان الامويين ، **في الاندلس ، شيدوا دولة** ، لا تقوم « على أساس الاضطهاد **الاقتصادي والاجتماعي** » للشعب (مشروع ، ص ١٨٩) ، او التحدث عن توطد « **حضارة اجتماعية** واقتصادية وعلمية، حملت في ثناياها كثيرا من علائم التحول الى مجتمع راسمالي صناعي » ، ثم يأتي عصر **ابن خلدون فيشهد** (ص ٣٩١) « ارتدادا عنيفا وشاملا الى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية » (ما هو اسلوب الانتاج ، الذي كان قائما ، اذا كانت « الردة » **الاقطاعية** جاءت فيما بعد ؟!) ، او القول (مشروع ، ص ١٣٨) **بامكانية تعايش عدة تشكيلات** اقتصادية ــ اجتماعية في مجتمع واحد (الماركسية تقول بامكانية تعايش **انماط** الانتاج ، وليس التشكيلات) ، وغيرها .

وأخيرا ، من الامثلة على التلبك في تحديد خلفية المذاهب الفلسفية نورد المثال التالي : حين يتكلم د. تيزيني عن الارضية الاقتصادية ــ الاجتماعية لفكر الفارابي « التقدمي » نراه يتحدث عن « حاجات التطور المادي للانتاج البضائعي المتنامي وللتجارة العالمية الشاملة ، وبالتالي ، لدور العلوم الطبيعية في الحياة الاجتماعية الانتاجية والثقافية العامة » ، وهذا كله قد ساهم في « انبعاث اتجاه فكري جديد ، يمثل **آفاق** هذه الفترة » هذا الاتجاه تمثل في فلسفة الفارابي المادية ، **المعبرة** عن « الاتجاه البرجوازي المبكر » . ولكن حين يلتفت لتحديد **الخلفية الاقتصادية** ــ الاجتماعية للفلسفة « المثالية النصية » ، **المثلة بالاشعري** والغزالي ، نجد « ان الريادة الاجتماعية الاقتصادية ... كانت آنذاك في يد الاقطاع **المتعاظم النفوذ** » (ص ٤٠٩) . ولكي تبدو المفارقة اكثر وضوحا نعيد الى الاذهان ان الاشعري ولد عام ٨٧٣ وتوفي عام ٩٣٥ وان الفارابي ولد عام ٨٧٠ وتوفي عام ٩٥٠ .

تلك هي بعض التساؤلات ، التي قد تظهر لدى القارىء لمؤلفات د. مروة و د. تيزيني ، والتي تتطلب النظر فيها .

في حينه قال لينين ان خير طريقة للاحتفال بالمناسبات العظيمة هي الجلوس لحل المشكلات العالقة . من هنا كانت طريقتنا الخاصة ــ الانتقادية ــ في الاحتفال بظهور مؤلفات د. مروة و د. تيزيني . أما الجوانب المضيئة ، التي تزخر بها هذه المؤلفات ، فسنؤجل الحديث عنها حتى يكتمل « المشروعان » الرائدان ■

الفهرس